


Qassim University جامعة القصيم

**جامعة القصيم**

**كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**

**قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة**



# السببية بين أبي المعالي الجويني وابن القيم

دراسة مقارنة

رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير في العقيدة والمذاهب الفكرية المعاصرة

**إعداد الطالبة:**

## ميثاء بنت صالح بن أحمد الطريقي

الرقم الجامعي (٣٠٢٨٠٢٣٢٩)

**إشراف:**

## الأستاذ الدكتور أحمد محمد جاد عبد الرازق

الأستاذ بقسم العقيدة والمذاهب الفكرية المعاصرة بجامعة القصيم

العام الجامعي ١٤٣٦هـ - ١٤٣٧هـ /٢٠١٥-٢٠١٦م

Kingdom of Saudi Arabia
Ministry of Higher Education
Quassim University
College of Shariaa and Islamic Studies
Department of Islamic Creed and Contemporary
Intellectual doctrines




# The causality between Abu Al Maali Al Jouini and Ibn Al Qaim

## a comparative study

A DISSERTATION
Submitted in partial fulfillment of the requirements
for The Master Degree in Creed and Contemporary doctrines

Prepared by:

Maithaa bint Saleh bin Ahmed Al Tryqy

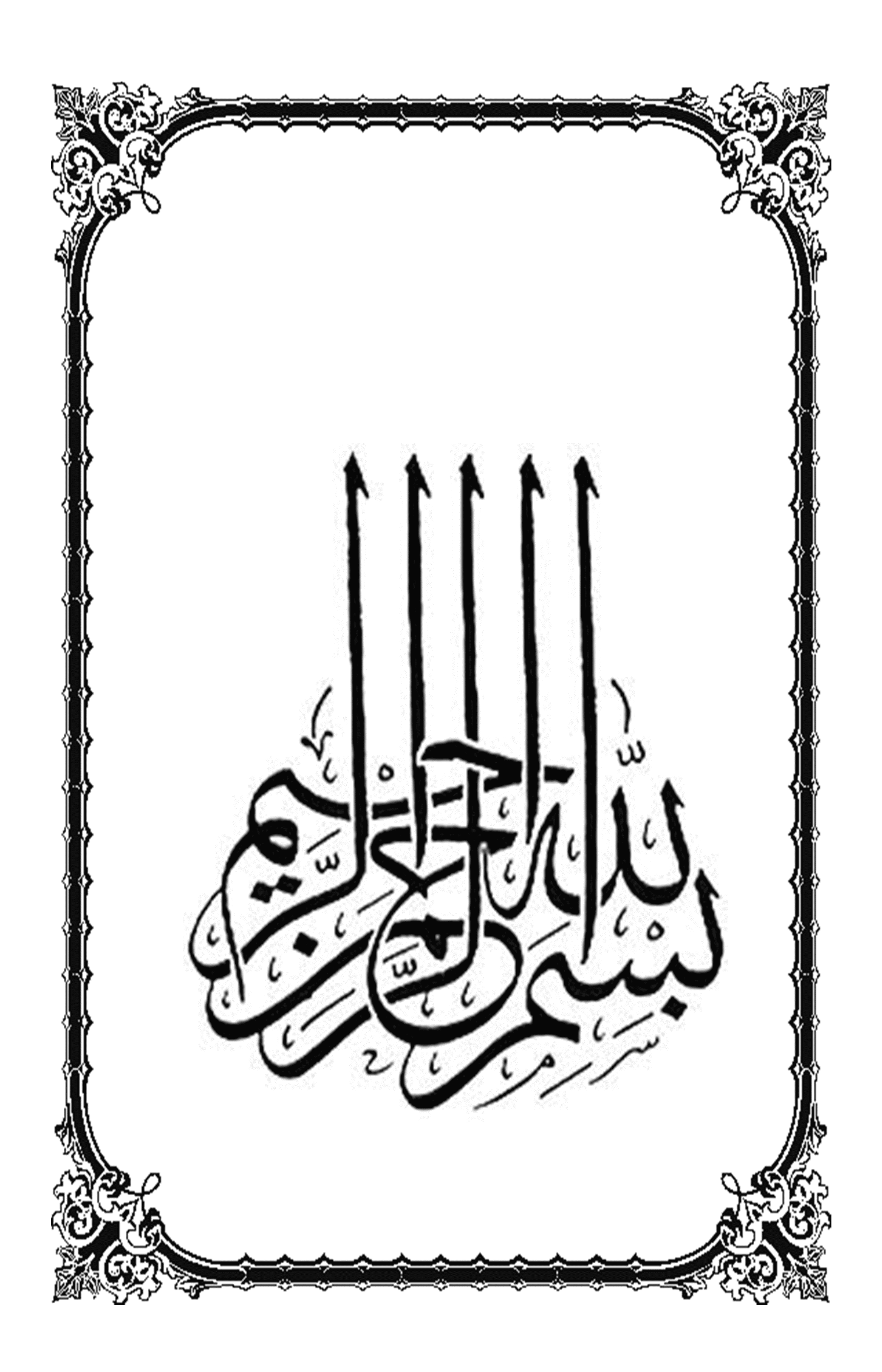
302802329

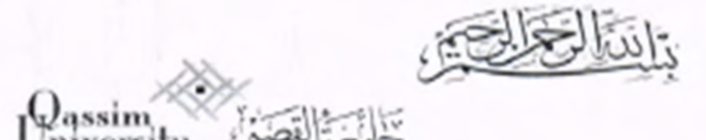
Supervised by

Prof. Dr.: Ahmed Mohammed Gad Abdul Raziq

A professor in the Department

1436 AH- 1437 AH


بسم الله الرحمن الرحيم



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة القصيم
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
وكالة الكلية للدراسات والبحوث
قسم ( العقيدة والمذاهب المعاصرة )

## عنوان الرسالة

( السببية بين أبي المعالي الجويني وابن القيم )

**الطالبة / ميثاء بنت صالح الطريقي**

## تقرير اللجنة :

تمت الموافقة على هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات درجة الماجستير في

( العقيدة والمذاهب المعاصرة )

لجنة المناقشة والحكم على الرسالة

| أعضاء اللجنة | الاسم | الرتبة العلمية | التخصص | التوقيع |
|---|---|---|---|---|
| المشرف | أ.د. أحمد بن محمد جاد | أستاذ | العقيدة والمذاهب المعاصرة | [توقيع] |
| المناقش | د. أحمد بن عبدالرحمن القاضي | أستاذ مشارك | العقيدة والمذاهب المعاصرة | [توقيع] |
| المناقش الخارجي | د. شريفة بنت أحمد الحازمي | أستاذ مساعد | العقيدة والمذاهب المعاصرة | شريفة الحازمي [توقيع] |

تمت مناقشة الرسالة في يوم ( الأربعاء ) بتاريخ ٨ / ٥ / ١٤٣٧هـ

## الملخص العربي للرسالة

**السببية بين أبي المعالي الجويني وابن القيم دراسة مقارنة .**

إعداد: ميثاء بنت صالح بن أحمد الطريقي .

إشراف الأستاذ الدكتور: أحمد مُحَّد جاد عبدالرازق.

تتكون الرسالة من مقدمة وتمهيد وأربعة أبوب وخاتمة والفهارس والمحتويات .

المقدمة: في بيان أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهداف دراسته، والدراسات السابقة عليه، وإجراءات البحث، ومنهج البحث، خطة البحث .

التمهيد: وتضمن مبحثين: المبحث الأول: ترجمة مُوجَزة لأبي المعالي الجُوَيني، وأثره في تطور المذهب الأشعري، وأما المبحث الثاني فقد تضمن ترجمة مُوجَزة لابن القيم، وأثره في تطور المذهب السلفي.

**الباب الأول:** مُقدّماتٌ في المصطلح ومفهومه. وفيه فصلان:

**الفصل الأول:** ويشمل مفهوم السَّبَب والعِلَّة لُغةً، والعَلاقة بينهما.

**الفصل الثاني:** ويتضمن مفهوم السَّبب والعِلَّة اصطلاحًا، والعَلاقة بينهما. وفيه سبعةُ مطالبَ: المطلب الأول في بيان مفهوم السَّبَب والعِلَّة عند الأصوليين، والمطلب الثاني في بيان مفهوم السَّبَب والعِلَّة عند طوائف المتكلمين، والمطلب الثالث في توضيح مفهوم السَّبَب والعِلَّة عند الفلاسفة المنتسِبينَ إلى الإسلام، المطلب الرابع في بيان مفهوم السَّبَب والعِلَّة عند الصوفية، والمطلب الخامس في توضيح إبطال الدَّوْر والتَّسلسُلِ في العِلَل والأسباب، المطلب السادس يشمل مبدأ الغائِيَّة، وأخيراً المطلب السابع يتضمن السَّببية في الفِكْر الغربي الحديث.

**الباب الثاني:** السَّببية عند إمام الحرمينِ الجُوَينيّ. وفيه تمهيد وأربعة فصول:

**تمهيدٌ:** وتناول السَّببية في المذهب الأشعري قبلَ الجُوَينيّ.

**الفصل الأول:** وتضمن السَّببية الإلهيَّة الفاعِلة عند الجويني، وفيه مبحثان، المبحث الأول: عموم فاعِلية الله تعالى في العالَم، المبحث الثاني: الحِكْمة والتَّعليل في أفعال الله تعالى.

**الفصل الثاني:** وشمل السَّببية والأفعال الإنسانية. وفيه مبحثان: المبحث الأول: السَّببية والفِعْل الإنسانيُّ المباشِر. وفيه مطلبان: المطلب الأول: الاستطاعة وفاعِلية القُدْرة الإنسانية، المطلب الثاني: الكَسْب وصلتُه بالقُدرة الإنسانية الفاعِلة.

المبحث الثاني: السَّببية والفِعْل الإنساني المتولِّد. وفيه مطلبان: الأول: مفهوم الفِعْل التَّوليديّ، وعَلاقتُه بالفعل الإنساني، الثاني: نقدُ الجُوَيني للمعتزلة في موقفهم من الفعل التوليدي.

**الفصل الثالث:** وتضمن السببية الطبيعية عند الجويني. وفيه أربعة مباحث: الأول: الخصائص الطبيعية للموجودات، وصلتُها بمبدأ السببية، الثاني: الموقف من أصحاب مذهب الطَّبْع، الثالث: غائيَّة الطبيعة والنظام الكوني، الرابع: خوارق العادات والسببية الطبيعية. وفيه ثلاثة مطالب: الأول: المعْجِزات: الثاني: الكَرَامات، الثالث: السِّحْر والكَهانة.

**الفصل الرابع:** وتضمن طبيعة العَلاقة بين الأسباب والمسبَّبات عند الجويني. وفيه ثلاثة مباحث، الأول: مفهوم الضرورة والعادة في العَلاقة السببية عند الجويني، الثاني: رفض العَلاقة الضرورية بين الأسباب والمسبَّبات، الثالث: آثار رفض السببية عند الجويني. وفيه ثلاثة مطالب: الأول: مجال التوحيد، الثاني: مجال أفعال العباد المباشِرة والمتولِّدة، الثالث: مجال الطبيعيات.

**الباب الثاني:** وتضمن السببية عند ابن القيم. وفيه تمهيد واربعة فصول:

**تمهيدٌ:** ويتضمن الأسباب والمسبَّبات في المذهب السلفي قبلَ ابنِ القيِّم.

**الفصل الأول:** السببية الإلهية الفاعِلة عندَ ابن القيم. وفيه مبحثان: الأول: عموم فاعِلية الله تعالى للأفعال في العالَم، الثاني: الحِكْمة والتَّعليل في أفعال الله تعالى.

**الفصل الثاني:** السببية والأفعال الإنسانية لدى ابن القيم. وفيه مبحثان: الأول: السببية والفِعْل الإنساني المباشِر. وفيه ثلاثة مطالب: الأول: الاستطاعة والفعل الإنساني، الثاني: نسبة الفعل للإنسان لا تَتعارَضُ معَ إثبات السببية، الثالث: موقف ابن القيم من أصحاب الجَبْر ومذهبِ الكَسْب عند الجويني.

المبحث الثاني: السببية والفعل الإنساني التوليدي. وفيه مطلبان: الأول: مفهوم الفِعْل التَّوليديّ، وعَلاقتُه بالفعل المباشِر، الثاني: نسبة الفعل التوليدي للإنسان لا تَتعارَضُ معَ إثبات

السببية.

**الفصل الثالث**: السببية الطبيعية عند ابن القيم. وفيه أربعة مباحث: الأول: خصائص الموجودات الطبيعية، وصلتُها بمبدأ السببية، الثاني: الموقِفُ من أصحاب مذهب الطبائع، الثالث: غائيَّة الطبيعة والنظام الكوني، الرابع: خوارق العادات والسببية الطبيعية. وفيه ثلاثة مطالب: الأول: المعجِزات، الثاني: الكَرامات، الثالث: السِّحْر والكَهانة.

**الفصل الرابع**: وتضمن موقف ابن القيم من دعاوَى إنكار السببية. وفيه ثلاثة مباحث: الأول: مجال الأفعال الإنسانية المباشِرة والمتولِّدة لدى الجويني، الثاني: مجال الأفعال الطبيعية وخصائص الموجودات الثابتة، الثالث: آثار موقف ابن القيم من مبدأ السببية. وفيه ثلاثة مطالب: الأول: مجال التوحيد، الثاني: مجال الأفعال الإنسانية المباشِرة والمتولِّدة، الثالث: مجال الطبيعيات.

**الباب الرابع**: أوجهُ التَّشابُهِ والاختلافِ بين الجويني وابن القيم. وفيه تمهيدٌ وثلاثةُ فصول:

تمهيد: موقف السَّلَف من عَلاقة الأسباب بالمسبَّبات.

الفصل الأول: أوجهُ الشَّبَه بين الجويني وابن القيم.

الفصل الثاني: أوجهُ الخِلاف بين الجويني وابن القيم.

الفصل الثالث: نقدُ ابنِ القيّم لموقف الجويني من مبدأ السببية.

**ثُمَّ الخاتمةُ**: وفيها ذكرتُ أهمَّ النتائج التي وصلتْ إليها الدِّراسةُ.

أخيراً: **الفهارس**: وفيها وضعتُ الفهارسَ التفصيليةَ للبحث:

فِهْرِس الآيات القرآنية، فهرس الأحاديث النبوية الشريفة، فهرس المصطلَحات، فهرس الأعلام، فهرس الفِرَق، فهرس المصادر والمراجع، فهرس الموضوعات.

## Abstract

The causality between Abu Al Maali Al Jouini and Ibn Al Qaim :

a comparative study

Prepared by : Maitha bint Saleh bin Ahmed Al Tryqy

Supervised by : Prof. Dr.: Ahmed Mohammed Gad Abdul Raziq

The thesis consists of introduction, preface, four chapters, conclusion, indexes and contents.

Introduction: contains the significance of topic, reasons of selecting it, study objectives, previous studies, research measures, methodology and research plan.

Preface: consists of two sections: the first section: a brief interpretation of Abu Al Maali Al Jouini , and his impact on the evolution of the ash'ari doctrine. The second part included a brief interpretation of Ibn Al Qaim and his impact on the evolution of the Salafi doctrine.

Part One : Introductions in the term and concept. It contains two chapters:

Chapter One: contains the concept of cause and reason in language and the relationship between them.

Chapter Two: contains the concept of cause and reason idiomatically and the relationship between them. It consists of seven demands: the first demand states the concept of cause and reason by fundamentalists. The second demand states the concept of cause and reason by denominations of speakers .The third demand clarifies the concept of cause and reason by philosophers attributed to Islam. The fourth demand shows the concept of cause and reason by Sufism. The fifth demand includes the revocation of role and sequence in causes and reasons .The sixth demand includes the principle of teleology and finally, the seventh demand includes the causality in modern Western thought.

Part Two: the causality by the Imam of the Two Holy Mosques Al Jouini. It includes a preface and four chapters:

Introduction: deals with the causality in Ashari doctrine before the the time of Al Jouini.

Chapter One: includes the effective divine causality by Al Jouini and it contains two topics, the first topic: the universal effectiveness of Allah Al Mighty in the world .The second topic: the wisdom and reasoning in acts of Allah Al Mighty.

Chapter Two: includes the causality and human acts. It includes two topics: the first topic: the causality and the direct human act. It has two demands: The first demand: Ability and effectiveness of human capacity. The second demand: gain related to the effective human ability .

The second topic: the causality and generated human act .It includes two demands: the first one: the concept of generative act and its relationship with human act. The second: the criticism of Al Jouini of Al Mu'tazili in their thoughts on the generative act.

Chapter Three: includes the natural causality by Al Jouini. It contains four topics:

The first: the natural characteristics of the creation and its relationship to the principle of causality. The second: the attitude of the complexions doctrine .

The third: The teleology of nature and the cosmic system. The fourth: the paranormal acts and natural causality. It includes three demands: the first demand: miracles: The second: prodigies. The third : magic and fortune-telling.

Chapter four: includes the nature of relationship between reasons and causes by Al Jouini. It contains three topics: the first: the concept of necessity and habit in the causal relationship by Al Jouini. The second: the rejection of the necessary relationship between reasons and causes. The third: the effects of causality rejection by Al Jouini. It contains three demands: the first: the field of monotheism. The second: the field of generative direct actions of human beings Third: the field of naturalism.

Part Two: includes causality by Ibn Al Qaim. It contains a preface and four chapters:

Preface: It includes the reasons and causes in the Salafi doctrine before the time of Ibn Al Qaim.

Chapter One: the effective divine causality by Ibn Al Qaim. It includes two topics: the general effectiveness of Allah Al Mighty acts in the world. Second: the wisdom and reasoning in the actions of Allah Al Mighty.

Chapter Two: the causality and human acts by Ibn Al Qaim.It includes two topics: first: the causality and direct human act. It includes three demands: the first demand: the capacity of human act. The Second: the proportion of human act does not conflict with the proof of causality. The third: the views of Ibn Al Qaim of coercion supporters and gain doctrine by Al Jouini.

The second topic: the causality and generative human act. It contains two demands: the first demand: the concept of generative act and its relationship to direct act. The second: the proportion of human act does not conflict with the proof of causality.

Chapter Three: the natural causality by Ibn Al Qaim . It includes four topics: The first: the natural characteristics of the creation and its relationship to the principle of causality. The second: the attitude of complexions doctrine supporters .The third: the teleology of nature and the cosmic system. The fourth: Paranormal acts and natural causality. It includes three demands: the first: miracles.the second: Prodigies. The third: magic and fortune-telling.

Chapter Four: The attitude of Ibn Al Qaim of claims deny causality .It contains three topics: The first: the field of generated, direct and humane acts by Al Jouini. The second: the field of natural acts and characteristics of stable creation . The third: the effects of Ibn Al Qaim's attitude towards the principle of causality. It includes three demands: the first: the field of monotheism. The second: the field of generative direct actions of human beings .the third: the field of naturalism

Part Four: the similarities and differences between Al Jouini and Ibn Al Qaim . It includes three chapters:

Preface: the attitude of predecessor of the relationship between reasons and causes

Chapter One: The similarities between Al Jouini and Ibn Al Qaim

Chapter Two: the differences between Al Jouini and Ibn Al Qaim

Chapter Three: the criticism of Ibn Al Qaim of the attitude of Al Jouini from the principle of causality.

Conclusion: includes the most important results reached by the study.

Finally: indexes: contain detailed indexes of the research:

Quranic verses Index, Hadith Index, terms index, celebrities index, groups index, references and sources index, topics index.



# مُقَدِّمَة

<u>فيها :</u>

* الافتتاحية.
* أهمية الموضوع وأسباب اختياره.
* مشكلة البحث.
* أهداف البحث .
* الدراسات السابقة .
* منهج البحث .
* إجراءات البحث .
* خطة البحث .
* شكر وتقدير .

بسم الله الرحمن الرحيم

# المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ به من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا. مَن يهدِه الله فلا مُضِلَّ له، ومَن يُضلِل فلا هادي له. وأشهد أن لا إلهَ إلا اللهُ وحده لا شريك له، وأشهد أن مُحَمَّدًا عبدُه ورسولُه، بلَّغ الرسالة وأدَّى الأمانة، ونصح الأُمَّة؛ فصلَّى الله عليه وعلى آله وأصحابِه أجمعينَ.

أمَّا بعدُ؛ فإنَّ الله ﷻ خلق الإنسان مفطورًا على التوحيد، قال ﷻ: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم: ٣٠].

ودين الله الذي بَعث به أنبياءه جميعَهم هو الإسلام، يقول تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩].

ولقد كان المسلمون في عهد النَّبيّ مُحَمَّدٍ ﷺ وحتى وفاته، وفي عهد الصحابة ﷺ على منهج واحد في الاعتقاد والعمل، حتى بَدأتِ الأهواءُ تتضارب، وبدأ الخوص في مسائل القَدَرِ، ومنها مسألةُ الأسبابِ والمسبَّباتِ، فهي مسألة شديدة الأهمية، قد شُغِل بها الإنسانُ منذ القِدَم، واختَلفت فيها الفِرَقُ ما بين الإفراط والتفريط، وهي من أهم خصائص الحياة؛ فكل شيء بسبب، ولكل سبب مُسبَّب.

فإن قضية العَلاقة بين الأسباب والمسبَّبات أو السَّببيَّة – مسألة على درجة كبيرة من الأهمية في مجالات البحث المختلفة؛ سواء كانت عَقَديَّةً، أم فلسفية، أم كلامية، أم علمية تجريبية، فالسببية مبدأ أساسي مُشترَك بين فروع العلوم الدينية والإنسانية والتجريبية المختلفة، على أساس أنها مبدأ عقلي بَدَهي، وأساس لنظرية المعرفة في شتى العلوم، ويكفي للتَّدليل على أهميتها ما حدث من نقاش وجدال على درجة كبيرة من الأهمية بين المفكِّرين المنتسبين إلى الإسلام على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية في هذه المسألة، حول ما إذا كانت العَلاقة بين الأسباب والمسبَّبات ضرورية، أو أنها تعود إلى مبدأ العادة والتَّكرار الذي يشاهده الإنسان في الحياة اليومية.

ولقد بحثها الإنسان منذ القِدَم في محاولته البحثَ عن الأسباب التي تقبع وراء تلك الظواهر التي يشاهدها أمام ناظِرَيْه، محاولًا أن يَرُدَّ الظواهر المحسوسة إلى أسبابها المنتِجة لها، وامتد ذلك الأمر إلى العصر الحديث الذي أعاد فيه الإنسانُ مرّةً أخرى إلى بساط البحث موضوعَ السببية، وما إذا كانت العَلاقة بين الأسباب والمسبَّبات تقوم على فكرة الحتمية والضرورة السببية أم أنها تقوم على فكرة العادة، ولقد كان ذلك كلُّه نتيجةً لذلك التطور الذي شهدته العلوم التجريبية في الغرب، وما نشأ عن هذا التطور من مذاهب ميكانيكية آلية، ارتبطت في الأساس بنتائجِ علوم الفيزياء الحديثة، ثم ما حدث بعد ذلك من رفضٍ لهذه العَلاقة تحتَ مُسمَّى أَزْمة مبدأ الحتمية في الفكر الأُورُبّي الحديث، الذي رفض ما انتهى إليه الفكر الغربي التجريبي في بدايات عصر النهضة من مبدأ الحتمية في عَلاقة الأسباب بمُسبَّباتها، وإرجاع ذلك كله إلى فكرة العادة لا القانون.

ولم يكن التفكير في العالم الإسلامي بعيدًا عن إشكاليات مبدأ السببية التي حدث فيها اختلاف كبير بين الاتجاهات الفكرية في هذه المرحلة، ولقد تمثل ذلك في اتجاهين أساسيين: أحدهما يرفض مبدأ السببية بكامله، ويعود بالعَلاقة بين الأسباب والمسبَّبات إلى فكرة العادة. وثانيهما يُقِرُّ بالعَلاقة بين الأسباب والمسبِّبات، ويجعل نظام التوحيد قائمًا على أساس العَلاقة بين السبب والمسبّب. والفريقان معًا يقولان بأن الله تعالى خالق الأسباب والمسبّبات.

وفي هذا الصدد تأتي جهود إمام الحرمين أبي المعالي الجُوَيني رحمه الله الذي يُمثِّل إحدى هاتين الوجهتين، كما تأتي جهود الإمام شمس الدين ابن القيم رحمه الله الذي يُعبِّر عن الوجهة الأخرى منهما.

ومن هذا الناحية، فإن دراسة هذه المسألة -أعني مسألة السببية- في غاية الأهمية لدى هذين العَلَمَين اللَّذينِ يُمثِّل أحدُهما -وهو أبو المعالي الجويني رحمه الله- عَلَمًا من أعلام الفكر الأشعري، ويُمثِّل الثاني منهما عَلَمًا من أعلام المنهج السَّلَفي، لبيان وِجْهة نظرِ كُلٍّ منهما في موضوع السببية، وتوضيحِ أَوْجُهِ الشَّبَه والاختلاف بينَهما في هذا الموضوع.

لذلك عزمتُ أن يكون موضوعي لرسالة الماجستير:

**(السببية بين الجويني وابن القيم: دراسة مقارنة)**

## ▪ أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تأتي أهمية دراسة موضوع السببية بين الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ وابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ من عدة اعتبارات وأسباب، يمكن إيجازُها على النحو الآتي:

**أولًا**: الأهمية القصوى لموضوع السببية في دراسة العقيدة الإسلامية؛ فهي مُتَّصِلة على نحوٍ وثيقٍ بالتوحيد، والنبوة، والقضاء والقدر، وأفعال العباد.

**ثانيًا**: تُعَدُّ مسألةُ السببية، وبتعبير أدق: الخلاف حول مبدأ السببية – علامة جوهرية للتمييز بين أهل السُّنَّة والجماعة أو السَّلَف رضوان الله عليهم، والكثيرِ من مُخالِفيهم الذين أنكروا مبدأ السببية، مع إقرار الجميع بأن الله تعالى خالق الأسباب والمسبَّبات.

**ثالثًا**: عمومية مبدأ السببية التي تمتد إلى شتى ألوان المعارف؛ سواء كانت عَقَدية، أو سياسية، أو اقتصادية، أو فقهية، أو أصولية، أو قانونية، أو علمية تجريبية، أو فلسفية معرفية.

**رابعًا**: إنكار بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام مبدأ السببية أدَّى إلى إنكار العلوم التجريبية القائمة عليها، مما عَمِل على نشر التخلف في الأمة الإسلامية، وأخَّرها عن رَكْبِ التقدم العلمي الذي حققته الحضارة الإسلامية عندما رَبَطتِ الأسبابَ بالمسبَّبات.

**خامسًا**: الارتباط الوثيق بين هذا المفهوم ومسألة الحكمة في مخلوقات الله تعالى؛ إذ أدَّى نفيُ السببية إلى رفضِ تعليل أفعال الله تعالى، وأن أفعال الله تعالى تَقصِدُ حكمةً وغايةً لدى بعض أهل البدع والأهواء.

**سادسًا**: المكانة التي يحتلُّها الإمام أبو المعالي الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المذهب الأشعري، باعتباره واحدًا من علمائه الكبار الذين تَطوَّر المذهب على أيديهم، وكذلك باعتباره أستاذًا لأبي حامدٍ الغزالي الذي أسس الموقفَ الأشعريَّ من مبدأ السببية. وكذلك المكانة التي يحتلُّها الإمامُ شمسُ الدِّينِ ابنُ القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المذهب السلفي، ونقاشُه للأشاعرة في مبدأ السببية ونقدُه لهم، وخصوصًا النَّقدَ الموجَّهَ منه إلى أبي المعالي الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

**سابعًا**: تبرز أهمية هذا الموضوع من خلال تناولِ القرآن الكريم والسنة النبوية لموضوع السببية، وبيان أهمية الأسباب وضرورة الأخذ بها، معَ ضرورة الاعتقاد بأن هذه الأسباب مُؤثِّرة

في مُسبَّباتها بإذن الله تعالى، وأن الله تعالى خالق للأسباب والمسبَّباتِ.

**ثامنًا:** بيان الوجوه المتَّفَق عليها في موضوع السببية بين السلف والأشاعرة، ووجوه الاختلاف بينهما، وما يترتب على ذلك، من خلالِ آراء ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ والجويني رَحِمَهُ اللهُ.

## ▪ مشكلة البحث:

تأتي إشكالية هذا البحث من خلال محاولته الإجابةَ عن مجموعةٍ من الأسئلة، يمكن أن نُوجِزَها في الآتي:

١) ما مفهوم السَّببية؟ وما العَلاقة بينه وبين العِلِّيَّة؟

٢) ما منهج أهل السنة والجماعة في موضوع السببية؟

٣) ما منهج الأشاعرة في موضوع السببية؟

٤) كيف تناوَل الجُوَينيُّ رَحِمَهُ اللهُ موضوعَ السببية؟

٥) كيف تناوَل ابنُ القيِّم رَحِمَهُ اللهُ موضوعَ السببية؟

٦) ما أَوْجُهُ الشَّبَهِ والاختلافِ بين أهل السنة والجماعة، والأشاعرة في موضوع السببية، من خلال أقوال الجُوَينيِّ رَحِمَهُ اللهُ وابنِ القيِّمِ رَحِمَهُ اللهُ؟

٧) وأخيرًا، ما النتائجُ المترتِّبةُ على الموقفينِ معًا من مبدأ العَلاقة الضرورية بين الأسباب والمسبَّبات؟

وعلى الجملة، فإن المحور الأساسي لمشكلة البحث يتمثل في أن الطرفينِ يُقِرَّانِ معًا بعمومية فاعِلِيَّةِ الله تعالى للأسباب والمسبَّباتِ، ولكنَّهما يختلفان في تقرير العَلاقة بين الأسباب والمسبَّبات، مما يُنشئ السؤال الأساسي عن بواعث هذا الاختلاف، وآثاره المعرفية، سواء في مجال الإلهيات أو الإنسانيات أو الطبيعية، مما ترتب عليه ذلك الخلاف الكبير بينهما في تصورهما لعلاقة الله تعالى بالعالم والطبيعة والإنسان، وهو أمر نتج عن اختلاف الرُّؤَى في موضوع السببية.

## ▪ أهداف الموضوع:

تهدف هذه الدراسة إلى إنجاز مجموعة من الأهداف، يمكن الإشارة إليها على النحو الآتي:

**أولًا**: توضيحُ مذهبِ أهل السنة والجماعة من خلال موقف ابن القيم رحمه الله، ومذهبِ الأشاعرة من خلال أبي المعالي الجويني رحمه الله، في موضوع السببية، على أساس أن الأول منهما من أعلام المذهب السلفي، والثاني منهما من أعلام المذهب الأشعري.

**ثانيًا**: جمعُ ما قاله الجوينيُّ رحمه الله وابنُ القيِّم رحمه الله في موضوع السببية من كتبيهما.

**ثالثًا**: الدراسة العِلْمية لأسباب الاختلاف بين الوجهتينِ، والنتائج التي ترتَّبت على ذلك.

**رابعًا**: بيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما في تناول موضوع السببية، مع بيان الأسباب التي أدَّت إلى هذا الاختلاف.

## ▪ الدراسات السابقة:

هناك مجموعة من الدراسات التي تناولت موضوع السببية، وسوف أُشِير إلى محتوياتها، مع توضيح أَوْجُهِ الاختلاف بينها وبين بحثي، وذلك على النحو الآتي:

١- رسالة الدكتوراه التي تقدَّم بها الباحثُ: توفيق المحيش إلى جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعودٍ الإسلامية عام ١٤٢٤هـ تحت عنوان: «**السَّببيَّة عند أهل السنة ومخالفيهم، من خلال مُؤَلَّفات شيخ الإسلام ابنِ تيميَّة**». وفيها تناوَل الباحثُ تعريفَ السببية، كما أشار إلى مفهوم السببية عند أهل السنة والجماعة، وأحكامِها عند ابن تيمية، ثم تناوَل جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على الطوائف المخالفة لمذهب السلف، وركَّز على ردِّ ابن تيمية على الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة والصوفية في موضوع السببية، وأخيرًا تناوَل أوجهَ التشابه والاختلاف بين الطوائف المختلفة في هذا الموضوع.

ومن الواضح أن هذا البحث يختلف تمامًا عن الموضوع الذي نحن بصَدَدِه؛ إذ إن موضوع بحثِنا يتناول الجوينيَّ رحمه الله وابنَ القيم رحمه الله فحَسْبُ، باعتبارِ أنَّ الأول منهما يُعبِّر عن الفكر

الأشعري، والثاني يعبر عن المذهب السلفي، معَ التركيز على بيان أوجه الشَّبَه والاختلاف بينهما، وأسباب ذلك الاختلاف ونتائجه، على النحو الذي أشرنا إليه من قبلُ.

**٢-** رسالة الماجستير المقدَّمةُ من الباحثِ: بلقاسم إبراهيمي، بعنوان: «**السببية في القرآن الكريم: الأسس والمظاهر - دراسة تأصيلية تحليلية**»، وهي رسالة مُقدَّمة إلى جامعة الجزائر عام ١٤٢٦هـ.

وقد تناوَل الباحثُ السببيةَ الجَعْلية وثبات السنن وخوارق العادات والسببية الهِدَائيَّة والظواهر الكونية في القرآن الكريم، وغير ذلك مما اشتمل عليه فصول بحثِه.

ومن الواضح أن بحثه -من خلال الموضوعات التي تناوَلها- لا عَلاقةَ له ببحثنا.

**٣-** رسالة الماجستير المقدَّمة من الباحث: أحمد مُحَمَّد جاد عبد الرازق، إلى قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، عام ١٩٩٠م، تحت عنوان: «**مبدأ العِلِّيَّة بين المُتكلِّمين والفلاسفة: دراسة مقارنة**». وقد تناوَل فيها الباحثُ مفهومَ السببية عند المتكلمين من معتزلةٍ وأشاعرةٍ، إضافةً إلى الفلاسفة المنتسِبين إلى الإسلام أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، في مجالات السببية المتعددة.

ومن الملاحَظ أن هذه الرسالة لا تُركِّز كثيرًا على الجويني رَحِمَهُ اللهُ في موضوع السببية؛ إذ تُدرِجُه في التيار العامّ للمذهب الأشعري. ومِن ثَمَّ فإن بحثَنا يختلف على نحوٍ كبيرٍ عن تلك الرسالة؛ إذ يُركِّز على الجويني رَحِمَهُ اللهُ وابن القيم رَحِمَهُ اللهُ ونقد الأخير منهما للأول، وهو ما لم يُركِّز عليه الباحث، بل تناوَله في عجالة سريعة في نَصٍّ أو نَصَّينِ فحسب لابن القيم رَحِمَهُ اللهُ.

وعلى الجملة، فمن خلال اطِّلاعي على هذه الدراسات لم أجد ما خُصِّص حتى الآن لدراسة السببية لدى الجويني رَحِمَهُ اللهُ وابن القيم رَحِمَهُ اللهُ، وعقد مقارنة بينهما، وهو ما سوف أتناوله في بحثي هذا إن شاء الله تعالى.

## ▪ منهج البحث:

يعتمد هذا البحث بصفة أساسية على المنهج التاريخي بأدواتِه المعروفة لدى الباحثين، إضافةً إلى المنهج التحليلي المقارِن الذي يعتمد على تحليل أقوال كُلٍّ من الجُوَيني رَحِمَهُ اللهُ وابنِ القيِّم

رَحِمَهُ اللَّهُ؛ لبيان ما فيها من أوجه التشابه والاختلاف، مع التركيز على بيان النَّزْعة النَّقْدية لدى ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في موقفه من إمام الحرمين الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ.

- **إجراءات البحث**:

١) جمعُ النصوص المتصلة بموضوع السببية لدى الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ وابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ، وترتيب هذه النصوص التي سوف تؤخذ من المصادر الأساسية لهذين العَلَمينِ وَفْقًا للموضوعات الأساسية التي يتناولها مبدأ السببية لديهما.

٢) استخدامُ آليَّةِ التحليل لهذه النصوص؛ لبيان الآراء المتضمَنة فيها، والدوافع وراءَها، والنتائج المترتبة عليها.

٣) المقارَنة بين هذه الآراء، وذلك ببيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينها، ومحاولة البحث عن أسباب ذلك التشابه أو الاختلاف.

٤) بيان النقد الذي وَجَّهه ابنُ القيم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ في موضوع السببية في مجالاتها المتنوعة.

٥) عَزْوُ الآياتِ القرآنية التي تَرِدُ في البحث إلى مواضعها من كتاب الله تعالى، وذلك بذكرِ اسم السورة ورقم الآية، ويكون هذا في صُلْب البحث.

٦) تخريج الأحاديث النبوية من مصادرِها من كتب السنة، وذلك بذكر الكتاب، والباب، مع الجزء ورقم الصفحة.

٧) الترجمة الموجَزة للأعلام الوارِدِ ذكرُهم في البحث، وتكون كالآتي: ذكرُ اسمِ العَلَم، وتاريخِ مولدِه، والعِلْم الذي برع فيه، وتاريخِ وفاته، مع ذكر اثنين من مصنفاته إن وُجِد.

٨) التعريف الموجَز بالفِرَق، والمصطلَحات التي يَرِد ذكرُها في البحث.

## ▪ خطة البحث:

جاءت خطة هذا البحث في مُقدّمة، وتمهيد، وأربعة أبواب، وخاتمة، وأخيرًا قائمة المصادر والمراجع، وذلك على النحو الآتي:

**المقدمة**، وتتناول الموضوعات التالية:

**أولًا**: أهمية الموضوع.

**ثانيًا**: أسباب اختياره.

**ثالثًا**: أهداف دراسته.

**رابعًا**: الدراسات السابقة عليه.

**خامسًا**: إجراءات البحث.

**سادسًا**: منهج البحث.

**سابعًا**: خطة البحث.

**التمهيد**، وفيه مبحثان:

**المبحث الأول**: ترجمة مُوجَزة لأبي المعالي الجُوَيني رَحِمَهُ اللَّهُ، وأثره في تطور المذهب الأشعري.

**المبحث الثاني**: ترجمة مُوجَزة لابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ، وأثره في تطور المذهب السلفي.

**الباب الأول: مُقدّماتٌ في المصطلح ومفهومه**. وفيه فصلان:

**الفصل الأول**: مفهوم السَّبَب والعِلَّة لُغةً، والعَلاقة بينهما.

**الفصل الثاني**: مفهوم السَّبب والعِلَّة اصطلاحًا، والعَلاقة بينهما. وفيه سبعةُ مباحث وتعقيبٌ:

**المبحث الأول**: مفهوم السَّبَب والعِلَّة عند الأصوليين.

**المبحث الثاني**: مفهوم السَّبَب والعِلَّة عند طوائف المتكلمين.

**المبحث الثالث**: مفهوم السَّبَب والعِلَّة عند الفلاسفة المنتسِبينَ إلى الإسلام.

**المبحث الرابع**: مفهوم السَّبَب والعِلَّة عند الصوفية.

**المبحث الخامس**: إبطال الدَّوْر والتَّسلسُلِ في العِلَل والأسباب.

**المبحث السادس**: مبدأ الغائيَّة.

**المبحث السابع**: السَّببية في الفِكْر الغربي الحديث.

**الباب الثاني**: **السَّببية عند إمام الحرمينِ الجُوَينيِّ** رحمه الله. وفيه تمهيد وأربعة فصول:

**تمهيدٌ**: السَّببية في المذهب الأشعري قبلَ الجُوَينيِّ رحمه الله.

**الفصل الأول**: السَّببية الإلهيَّة الفاعِلة عند الجويني رحمه الله، وفيه مبحثان.

**المبحث الأول**: عموم فاعِلية الله تعالى في العالَم.

**المبحث الثاني**: الحِكْمة والتَّعليل في أفعال الله تعالى.

**الفصل الثاني**: السَّببية والأفعال الإنسانية. وفيه مبحثان:

**المبحث الأول**: السَّببية والفِعْل الإنسانيُّ المباشِر. وفيه مطلبان:

**المطلب الأول**: الاستطاعة وفاعِلية القُدْرة الإنسانية.

**المطلب الثاني**: الكَسْب وصلتُه بالقُدرة الإنسانية الفاعِلة.

**المبحث الثاني**: السَّببية والفِعْل الإنساني المتولِّد. وفيه مطلبان:

**المطلب الأول**: مفهوم الفِعْل التَّوليديّ، وعَلاقتُه بالفعل الإنساني.

**المطلب الثاني**: نقدُ الجُوَيني رحمه الله للمعتزلة في موقفهم من الفعل التوليدي.

**الفصل الثالث**: **السببية الطبيعية عند الجويني** رحمه الله. وفيه أربعة مباحث:

**المبحث الأول**: الخصائص الطبيعية للموجودات، وصلتُها بمبدأ السببية.

**المبحث الثاني**: الموقف من أصحاب مذهب الطَّبْع.

**المبحث الثالث:** غائيَّة الطبيعة والنظام الكوني.

**المبحث الرابع:** خوارق العادات والسببية الطبيعية. وفيه ثلاثة مطالب:

**المطلب الأول:** المعْجِزات.

**المطلب الثاني:** الكَرامات.

**المطلب الثالث:** السِّحْر والكَهانة.

**الفصل الرابع: طبيعة العَلاقة بين الأسباب والمُسبَّبات عند الجويني** رحمه الله. وفيه ثلاثة مباحث.

**المبحث الأول:** مفهوم الضرورة والعادة في العَلاقة السببية عند الجويني رحمه الله.

**المبحث الثاني:** رفض العَلاقة الضرورية بين الأسباب والمسبَّبات.

**المبحث الثالث:** آثار رفض السببية عند الجويني رحمه الله. وفيه ثلاثة مطالب:

**المطلب الأول:** مجال التوحيد.

**المطلب الثاني:** مجال أفعال العباد المباشِرة والمتولِّدة.

**المطلب الثالث:** مجال الطبيعيات.

**الباب الثالث: السببية عند ابن القيم** رحمه الله. وفيه تمهيد وأربعة فصول:

**تمهيدٌ:** الأسباب والمسبَّبات في المذهب السلفي قبلَ ابنِ القيِّم رحمه الله.

**الفصل الأول: السببية الإلهية الفاعِلة عندَ ابن القيم** رحمه الله. وفيه مبحثان:

**المبحث الأول:** عموم فاعِلية الله تعالى للأفعال في العالَم.

**المبحث الثاني:** الحِكْمة والتَّعليل في أفعال الله تعالى.

**الفصل الثاني: السببية والأفعال الإنسانية لدى ابن القيم** رحمه الله. وفيه مبحثان:

**المبحث الأول:** السببية والفِعْل الإنساني المباشِر. وفيه ثلاثة مطالب:

**المطلب الثاني:** مجال الأفعال الإنسانية المباشِرة والمتولّدة.

**المطلب الثالث:** مجال الطبيعيات.

**الباب الرابع: أوجهُ التَّشابُهِ والاختلافِ بين الجويني ﷺ وابن القيم ﷺ.** وفيه تمهيدٌ وثلاثةُ فصول:

**تمهيد:** موقف السَّلَف من عَلاقة الأسباب بالمسبَّبات.

**الفصل الأول: أوجهُ الشَّبَه بين الجويني ﷺ وابن القيم ﷺ .**

**الفصل الثاني: أوجهُ الخِلاف بين الجويني ﷺ وابن القيم ﷺ.**

**الفصل الثالث: نقدُ ابنِ القيّم ﷺ لموقف الجويني ﷺ من مبدأ السببية.**

**ثُمَّ الخاتمةُ:** وفيها ذكرتُ أهمَّ النتائج التي وصلتْ إليها الدِّراسةُ.

أخيراً: **الفهارس:** وفيها وضعتُ الفهارسَ التفصيلية للبحث:

١) فِهْرِس الآيات القرآنية.

٢) فهرس الأحاديث النبوية الشريفة.

٣) فهرس المصطلَحات.

٤) فهرس الأعلام.

٥) فهرس الفِرَق.

٦) فهرس المصادر والمراجع.

٧) فهرس الموضوعات.

## ▪ الشكر والتقدير:

وفي ختام هذه المقدمة، أَحمَدُ اللهَ على فضله وكرمه؛ فله الشُّكرُ أولًا على توفيقه وتيسيره ومَنِّه وكرمِه عليَّ بإنجاز هذا البحث، وله الشُّكرُ على تَفضُّلِه عليَّ بوالدينِ كريمينِ كانا خيرَ سندٍ لي، فلهما عظيم الشكر والتقدير والامتنان، جعل الله ما قاما به في ميزان حسناتهما، وأمدَّ في عمرِهما على طاعته.

كما أشكرُ كليةَ الشريعة الإسلامية في جامعة القصيم، **مُمثَّلةً** في قسم العقيدة والمذاهب الفكرية المعاصرة، على إتاحتهم لي فرصة الدراسة لديهم، وعلى ما يُقدِّمونه من خدمةٍ للعلم وأهله وطلابه؛ فجزاهم الله خيرًا.

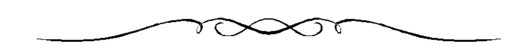
كما أشكرُ المرشِدَ الأكاديميَّ فضيلة الشيخ الدكتور/ **صالح المحسن**؛ لما أَوْلاني به من توجيهاتٍ قيّمةٍ.

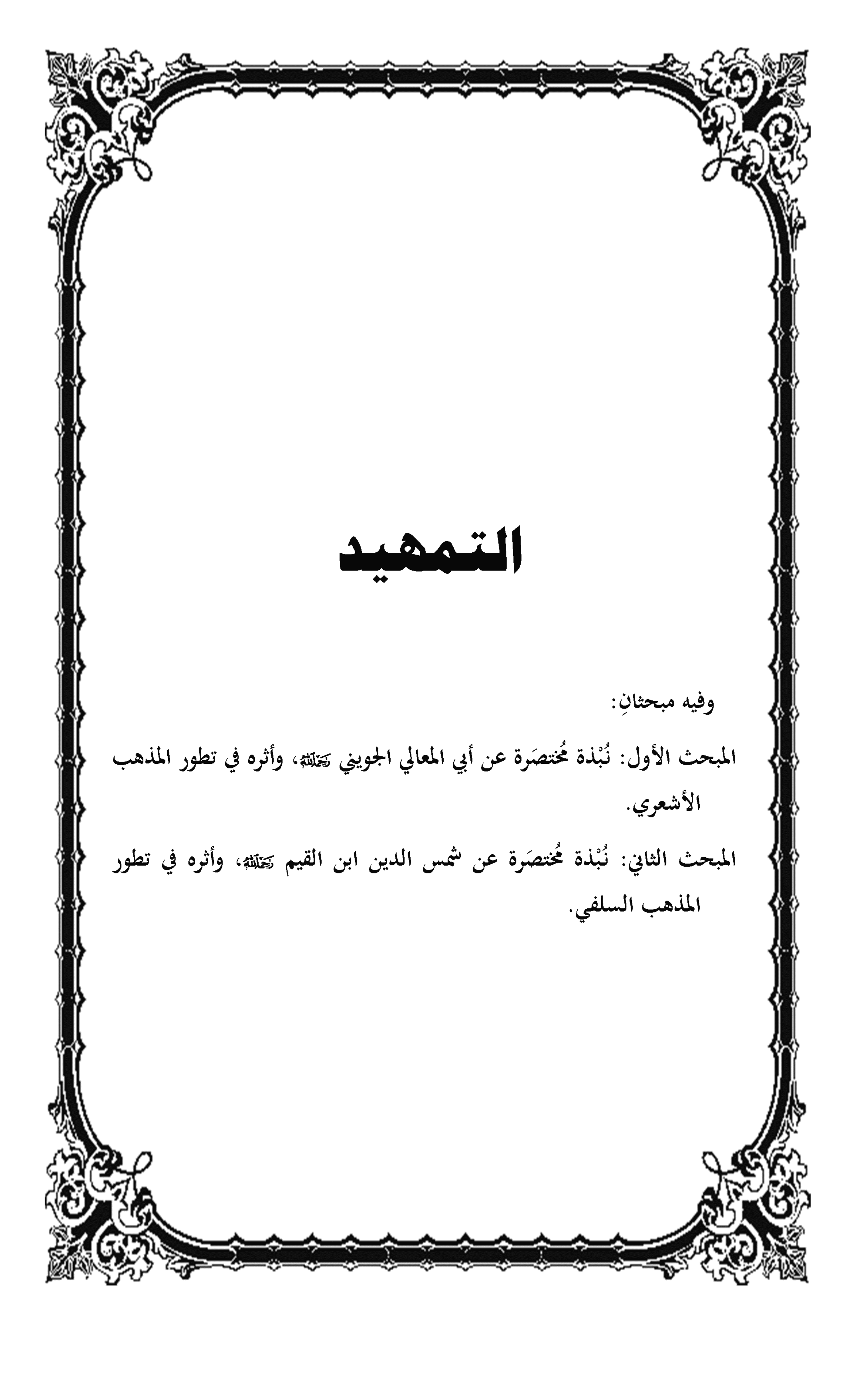
ثم أَخُصُّ بالشكر والتقدير الأستاذ الدكتور/ **أحمد محمَّد جاد** مشرفي على هذا البحث، والذي كانت له اليد الطُّولَى فيه؛ فقد منحني الكثير من وقته وجهده وعلمه، ووجدتُ من فضيلتِه كُلَّ تعاونٍ وتوجيهٍ، معَ رحابةِ صدرٍ وتواضعٍ جَمٍّ، فكان لي خيرَ مُوجِّهٍ ومرشدٍ، بارك الله في علمه، وزاده علمًا وعملًا وتوفيقًا وهدًى ورفعةً، وجزاه عني خير الجزاء.

والشُّكرُ موصولٌ لكلِّ مَن ساعَدَني لإتمام هذا البحث.

**كتبته:**

ميثاء بنت صالح بن أحمد الطريقي





# التمهيد

وفيه مبحثانِ:

المبحث الأول: نُبْذة مُختصَرة عن أبي المعالي الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وأثره في تطور المذهب الأشعري.

المبحث الثاني: نُبْذة مُختصَرة عن شمس الدين ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وأثره في تطور المذهب السلفي.

## المبحث الأول

## ترجمة موجزة لأبي المعالي الجويني رحمه الله، وأثره في تطور المذهب الأشعري

### ▪ اسمه وولادته:

هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن مُحَمَّد بن حَيُّويَه، أبو المعالي الجُوَيني؛ نسبةً إلى قرية جُوَين إحدى قرى نيسابور الملقَّب بإمام الحرمينِ؛ لمجاورته بمكة أربع سنين(١).

وُلد الجويني رحمه الله سنة تسعَ عشْرَةَ وأربعِمئةٍ(٢).

### ▪ مكانتُه العِلْمية، وأخلاقُه:

كان أبو المعالي الجويني رحمه الله واسع العلم، مجتهدًا في طلبه والاستزادة منه، وشاع اسمه واشتَهَر في صباه. يقول عنه ابنُ السُّبكيِّ: «وأُوقِف علماءُ المشرق والمغرب معترفين بالعجز بين يديه، وسلك طريق البحث والنظر والتحقيق بحيث أَرْبى على كثير من المتقدمين، وأَنسَى

---

(١) انظر: الأنساب، عبد الكريم بن مُحَمَّد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط: (١)، ت: (١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م)، (٣/ ٣٨٦)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، (٥/ ١٢١)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن مُحَمَّد ابن العماد الحنبلي، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط: (١)، ت: (١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م)، (٣/ ٣٥٨)، سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، دار الحديث - القاهرة، ت: (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م)، (١٧/١٣-١٤)، طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، تحقيق: د. محمود مُحَمَّد الطناحي د. عبد الفتاح مُحَمَّد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: (٢)، ت: (١٤١٣هـ)، (٥/٧٣-٧٤).

(٢) انظر: طبقات الشافعية، السبكي (٥/ ١٦٨)، الأنساب، السمعاني (٣/ ٣٨٦)، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي (٥/ ١٢١)، شذرات الذهب لابن العماد (٣/ ٣٥٨)، سير أعلام النبلاء (١٧/١٤)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن مُحَمَّد الجوزي، تحقيق: مُحَمَّد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: (١)، ت: (١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م)، (٩/ ١٨).

تصرُّفاتِ الأولين، وسعى في دين الله سعيًا يَبْقى أثرُه إلى يوم الدين. ولا يشكُّ ذو خبرة أنه كان أعلم أهل الأرض بالكلام والأصول والفقه، وأكثرَهم تحقيقًا، بل الكلُّ مِن بحره يغترفون، وأنَّ الوجود ما أَخرَج بعده له نظيرًا»[١].

فكان من الفقهاء البارزين في الفقه الشافعيّ، يقول عنه ابنُ خَلِّكان: «أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق، المجْمَع على إمامته، المتفق على غزارة مادته وتَفنُّنِه في العلوم من الأصول والفروع والأدب»[٢].

واشتَهَر الجوينيُّ رحمه الله كمتكلم؛ إذ يقول عن نفسه: «ما تكلَّمتُ في علم الكلام كلمةً حتى حَفِظتُ من كلام القاضي أبي بكرٍ وحدَه اثنَيْ عشرَ ألفَ ورقةٍ»[٣].

ويقول السُّبْكي: «ولا يَشُكُّ ذو خبرة أنه أعلمُ أهل الأرض بالكلام»[٤].

وقد برع الجويني رحمه الله في الأصول التي دَرَسها على أبي القاسم الإِسْفَرايِنِيّ[٥]، وكان يقول عن نفسه: «كنتُ عَلَّقتُ عليه -يعني الأستاذَ أبا القاسم- في الأصول أجزاءً معدودةً، وطالعتُ في نفسي مئةَ مُجلَّدةٍ»[٦].

وقد تميَّز بفصاحة اللغة والبلاغة، كما يقول ابنُ خَلِّكانَ: «ورُزِق من التوسع في العبارة ما لم يُعهَدْ من غيره، وكان يذكر دروسًا يقعُ كلُّ واحد منها في عدّة أوراقٍ ولا يتلعثَمُ في كلمةٍ

---

(١) طبقات الشافعية، للسبكي، (٥/ ١٦٩).

(٢) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت، ت: (١٩٦٨)، (٣/ ١٦٧).

(٣) طبقات الشافعية، السبكي، (٥/١٨٥).

(٤) السابق، (٥/١٧٠).

(٥) عبد الجبار بن علي بن محمد بن حَسْكانَ، الأستاذ أبو القاسم الإسفراييني الإسكاف، أشعري، فقيه، متكلم، توفي سنة ٤٥٢هـ. انظر: ابن عساكر، ص(٢٦٥)، طبقات الفقهاء الشافعية، عثمان بن عبد الرحمن، تحقيق: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط: (١)، ت: ١٩٩٢م، (١/٥٢٥)، طبقات الشافعية، السبكي، (٥/٩٩)، تبيين كذب المفتري.

(٦) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، علي بن الحسن بن هبة الله، دار الكتاب العربي - بيروت، ط: (٣)، ت: (١٤٠٤هـ)، ص(٢٧٩).

منها»[١].

كان أبو المعالي الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ حريصًا على العلم، زاهدًا في الحياة، فكان يُنفِق ما وَرِثه من والده، وما كان له من الدَّخْل على طلب العلم، ويبحث عن من يُدرِّسه الفقهَ[٢].

وقد كان كثير العبادة والذِّكْر، كما يقول السَّمْعانيُّ: «كان جامعًا بين علم الظاهر والباطن، مع صفاء الأوقات، ودوام العبادة، وكثرة الذكر، وجميل الأخلاق»[٣].

وعُرِف عنه رَحِمَهُ اللَّهُ رقةُ قلبِه، يقول ابن خَلِّكان: «كان إذا شرع في علوم الصوفية وشرحِ الأحوال؛ أَبْكى الحاضرين، ولم يزل على طريقة حميدة مَرْضِيّة من أول عمره إلى آخِرِه»[٤].

ويقول عنه اليافعيُّ: «وإذا وَعَظ أَلْبَس الأنفُسَ من الخشية ثوبًا جديدًا، ونادته القلوبُ: إنَّنا بَشَرٌ فأَسجِحْ، فلَسْنا بالجبالِ ولا الحديدَا»[٥]، ويقول أيضًا: «ومِن رقّةِ القلب بحيث يَبْكي إن سَمِع بيتًا، أو تَفكَّر في نفسه ساعة»[٦].

وكان الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ لا يستصغر أحدًا حتى يسمع كلامه، ولا يستنكف من أن يَعزِيَ الفائدة المستفادة إلى قائلها، فيقول: إن هذه الفائدة مما استفدتُه من فلان. ولا يُحابِي أحدًا أيضًا في التزييف إذا لم يَرْضَ كلامَه، ولو كان أباه أو أحدًا من الأئمة المشهورين.

مثال ذلك: «قوله في بعض المسائل، بعد ذكرِه مقالَ والده فيها: وهذه زَلَّةٌ من الشَّيخِ. يعني والدَه»[٧].

---

(١) وفيات الأعيان، ابن خلكان (٣/ ١٦٨).

(٢) طبقات الشافعية، ابن السبكي، (٥/ ١٧٠)، تبيين كذب المفتري، ابن عساكر، ص(٢٨٠). وفيات الأعيان، ابن خلكان، (٣/ ١٦٨).

(٣) الأنساب، السمعاني (٣/ ٤٣١).

(٤) وفيات الأعيان، ابن خلكان، (٣/ ١٦٩).

(٥) مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: (١)، ت: (١٤١٧ هـ – ١٩٩٧ م)، (٣/ ٩٨).

(٦) السابق، (٣/ ٩٨).

(٧) السابق، (٣/ ٩٨).

يقول عنه طاش كُبْرِي زاده(١): «وكان يستفيد من كل أحد، وينكر الباطل، ولا يُحابِي فيه أحدًا»(٢).

- **شيوخه:**

**١)** والدُه أبو محمّدٍ الجُوَينيُّ رَحِمَهُ اللهُ(٣).

**٢)** أبو بكرٍ البَيْهقيُّ النَّيْسابُوريُّ رَحِمَهُ اللهُ(٤).

**٣)** أبو عبد الله الخَبَّازيُّ رَحِمَهُ اللهُ(٥).

**٤)** فضلُ اللهِ أحمد بن مُحَّد الميهَنِيُّ رَحِمَهُ اللهُ(٦).

**٥)** القاضي حُسَين بن مُحَّد بن أحمد المرْوَرُّوذِيُّ رَحِمَهُ اللهُ(٧).

---

(١) أحمد بن مصطفى بن خليل، وُلد سنة ٩٠١هـ، مؤرخ، تركي الأصل، قاضٍ، تُوفِّي سنة ٩٦١هـ، له عدة مصنفات، منها: الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، مفتاح السعادة، وغيرها. انظر: الأعلام للزِّرِكْلي، (١/ ٢٥٧)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مُحَّد بن علي بن مُحَّد بن عبد الله الشوكاني، دار المعرفة – بيروت، (١/١٢١).

(٢) مفتاح السعادة، أحمد بن مصطفى، مطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة، ت: (١٩٦٨م)، (٢/٣٣٠).

(٣) عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجويني، فقيه شافعي، نحوي، مفسر، تُوفِّي سنة ٤٣٨هـ، له عدة مصنفات منها: السلسلة، التبصرة. انظر: الأنساب، السمعاني (٣/ ٣٨٥)، والمنتظم، ابن الجوزي (٨/ ١٣٠)، طبقات الشافعية، السبكي، (٥/٧٣).

(٤) أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر البيهقي: من أئمة الحديث. ولد في خسروجرد (من قرى بيهق، بنيسابور) ونشأ في بيهق ورحل إلى بغداد ثم إلى الكوفة ومكة وغيرهما، توفي سنة ٤٥٨هـ، له عدة مصنفات منها: السنن الكبرى، معرفة الصفات والأسماء . انظر: طبقات الشافعية، ابن السبكي، (٣/٣)، الأعلام (١/١١٥).

(٥) مُحَّد بن علي بن مُحَّد النيسابوري الخَبَّازي، وُلد سنة ٣٧٢هـ، مُقرِئُ نيسابور ومُسنِدُها، توفي سنة ٤٤٩هـ. انظر: معرفة القُرَّاء الكبار على الطبقات والأعصار، مُحَّد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، دار الكتب العلمية، ط: (١)، ت: (١٤١٧ هـ – ١٩٩٧م )، ص(٣٣٢)، تبيين كذب المفتري، ابن عساكر (٢٦٣ – ٢٦٤)، شذرات الذهب، ابن العماد، (٣/ ٢٨٣).

(٦) مُحَّد بن أحمد الميهَنِيّ، أشعري، صوفي، زاهد، توفي سنة ٤٤٠هـ. انظر: طبقات الأولياء، عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، تحقيق: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي – القاهرة، ط: (٢)، ت: (١٤١٥ هـ – ١٩٩٤ م)، ص(٢٧٢ – ٢٧٣)، طبقات الشافعية، السبكي (٥/ ٣٠٦ – ٣٠٨)، سير أعلام النبلاء، الذهبي، (١٧/٦٢٢).

(٧) حسين بن مُحَّد بن أحمد المرْوَرُّوذِيّ، فقيه، شافعي، توفي سنة ٣٦٢هـ، له عدد من المصنفات منها: التعليقة الكبرى،

=

٦) الحافظ أبو نُعَيم الأصبهاني رحمه الله[١].

٧) أبو القاسم الفُورانيُّ رحمه الله[٢].

٨) منصور بن رامِشٍ رحمه الله[٣].

وغيرُهم من المشايخ.

## ▪ تلامذتُه:

١) أبو المظَفَّر الخَوَافيُّ رحمه الله[٤].

٢) إسماعيل بن أحمد النيسابوري رحمه الله[٥].

---

= الفتاوى، وغيرها. وفيات الأعيان، ابن خلكان، (٢/١٣٤ - ١٣٥)، طبقات الشافعية، السبكي، (٤/ ٣٥٦) رقم ٣٩٣، شذرات الذهب، ابن العماد، (٣/ ٣١٠).

(١) أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران، ولد سنة ٣٣٦هـ، حافظ، محدث، صوفي، توفي سنة ٤٣٠هـ، له عدة مصنفات منها: حلية الأولياء، فضائل الصحابة، وغيرها . انظر: تبيين كذب المفتري ٢٤٦، تذكرة الحفاظ، شمس الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط: (١)، ت: (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، (٣/١٩٥)، النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، (٥/٣٠)، شذرات الذهب، ابن العماد، (٣/٢٤٥).

(٢) عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن فُوران المروزي، فقيه، شافعي، توفي سنة ٤٦٣هـ، له عدة مصنفات منها: الإبانة، وغيره. انظر: لسان الميزان، أحمد بن علي بن مُحَمَّد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: دائرة المعارف النظامية - الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط: (٢)، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م (٣/ ٤٣٣)، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (٣/ ٣٠٩)، الأنساب للسمعاني (٩/ ٣٤١).

(٣) منصور بن رامش بن عبد الله بن زيد النيسابوري، محدث، توفي سنة ٤٢٧هـ. انظر: تاريخ بغداد، أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، تحقيق د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط: (١)، ت: (١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢ م)، (١٥/ ١٠٠)، سير أعلام النبلاء، ابن العماد، (١٣/ ٢٠٤).

(٤) أحمد بن مُحَمَّد بن المظفر، فقيه، توفي سنة ٥٠٠هـ. انظر: تبيين كذب المفتري، ابن عساكر. ص(٢٨٨)، طبقات الشافعية، السبكي، (٦/٦٣)، سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٤/ ٢٢٨).

(٥) إسماعيل بن أحمد بن عبد الملك بن علي بن عبد الصمد النيسابوري، وُلد سنة ٤٥١هـ، فقيه، توفي سنة ٥٥٢هـ. انظر: طبقات الشافعية، السبكي، (٧/ ٤٤-٤٥)، طبقات الشافعيين، ابن كثير، ص(٥٨٩)، طبقات الفقهاء الشافعية، ابن الصلاح، (١/ ٥٨٩).

٣) أبو القاسم الأنصاري رحمه الله[(١)].

٤) أبو نصر القُشَيري رحمه الله[(٢)].

٥) أبو الحسن الطبري، المعروف بإِلْكِيَا الهَرَّاسي رحمه الله[(٣)].

٦) أبو حامد الغزالي رحمه الله[(٤)].

## ▪ أثرُه في تَطوُّر المذهب الأشعري:

يُعتبَر أبو المعالي الجويني رحمه الله من أئمة المذهب الأشعري، وقد أضاف إلى المذهب دعائمَ فكريةً وكلاميةً وفلسفيةً عميقةً، حتى قيل: إن المذهب الأشعري بدأ منذ عهده.

ويُعتبَر الجوينيُّ رحمه الله أولَ مَن بنى طريقة فقهية شافعية على أساس المذهب الأشعري؛ فإمامُ الحرمين تابَع منهجَ أسلافه من الأشاعرة، وقد توثَّقتْ في شخصِه الصلة بين الأشاعرة كمذهب كلامي وبين الشافعية كمذهب فقهي[(٥)].

---

(١) سلمان بن ناصر بن عمران بن مُحَمَّد بن إسماعيل بن يزيد بن زياد بن ميمون بن مهران، فقيه، مفسر، متكلم، توفي سنة ٥١١هـ، له عدة مصنفات وهي: شرح الإرشاد في أصول الدين، الغُنْية، وغيرها. انظر: طبقات الشافعية، أبو بكر بن أحمد بن مُحَمَّد بن عمر الأسدي الشُّهْبي الدمشقي، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، دار النشر: عالم الكتب – بيروت، ط: (١)، ت: (١٤٠٧ هـ)، (١/ ٢٨٣)، طبقات الشافعية، السبكي، (٧/ ٩٦)، طبقات الشافعيين، ابن كثير، ص(٥٤٩).

(٢) عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هَوازِنَ القُشَيري، النيسابوري، فقيه، نحوي، متكلم، ٥١٤هـ. انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، (٣/ ٢٠٧)، وطبقات الشافعية، السبكي (٧/ ١٥٩)، طبقات الفقهاء الشافعية، ابن الصلاح، (١/ ٥٤٧).

(٣) علي بن مُحَمَّد بن علي الطبري الهَرَّاسي، وُلد سنة ٤٥٠هـ، فقيه، أصولي، توفي سنة ٥٠٤هـ، له عدة مصنفات منها: شفاء المسترشدين، كتاب في أصول الفقه، وغيرها. ترجمته في المنتظم، ابن الجوزي، (٩/ ١٦٧)، طبقات الشافعية للسبكي (٧/ ٢٣١)، شذرات الذهب لابن العماد (٤/ ٨).

(٤) مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي الطوسي، ولد سنة ٤٥٠هـ، فيلسوف، متصوف، توفي سنة ٥٠٥هـ، له عدة مصنفات منها: تهافت الفلاسفة، إحياء علوم الدين، وغيرهما. انظر: شذرات الذهب، لابن العماد، (١٩٦/٧)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (٣٢٢/١٩)، الأعلام، للزِّرِكْلي، (٢٢/٧).

(٥) انظر: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (الأشاعرة)، أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، بيروت، ط: (٥)، ت: (١٩٨٥م)، ص (١٤٧).

وأخذ إمامُ الحرمين بالتحقيق العلمي، ولم يرضَ بتقليد والده وأصحابه في شبابه، يقول ابنُ عساكرَ: «ولم يرضَ في شبابه بتقليد والده وأصحابه حتى أخذ في التحقيق، وجدَّ واجتهد في المذهب والخلاف ومجالس النظر، حتى ظهرت نجابتُه، ولاح على أيَّامِه همةُ أبيه وفراستُه، وسلك طريقَ المباحَثة وجمع الطرق بالمطالعة والمناظرة والمناقشة، حتى أَرْبَى على المتقدمين، وأَنسَى تَصرُّفات الأولين، وسعى في دين الله سعيًا يُبقِي أثرَه إلى يوم الدين»(١).

وللجويني رَحِمَهُ اللَّهُ اجتهاداتٌ خاصة في بعض المسائل في المذهب الأشعري، والتي خالَف فيها السابقين من أئمة المذهب الأشعري، منها عدمُ اعتبارِه الوجودَ من الصفات، في حين أن السابقين اعتَبروا الوجود من الصفات، والعلمَ به علمٌ بالذات(٢).

ونجده يخالِف تعريفَ شيخ المذهب أبي الحسن الأشعري للكلام، فيقول: «قال شيخُنا رَحِمَهُ اللَّهُ: الكلامُ ما أوجَب لمحلِّه أن يكون مُتكلِّمًا. وهذا فيه نظرٌ عندنا»(٣).

وغيرُها من الأمثلة التي توضح أن الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ يُعتبَر مجددًا في المذهب وليس مُجرَّدَ مُقلِّد.

وقد طالَع أبو المعالي الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ كتبَ الفلاسفة وعلماءِ الكلام والمنطق، ثم صنَّف عدةَ مُصنَّفات في أصول الدين والعقيدة وعلم الكلام مُعتمِدًا على الأدلة النقلية والبراهين العقلية، كما يقول: «وصادَفْنا المعتقَداتِ عَرِيَّةً عن قواطع البرهان، رَأَيْنا أن نَسلُكَ مسلكًا يشتمل على الأدلة القطعية، والقضايا العقلية»(٤).

فالقرنُ الخامسُ الهجريُّ كان زاخرًا بعلماء الكلام، ونيسابورُ بالذات كانت تضم عددًا كبيرًا منهم، وهكذا عاش الجوينيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ في أجواءٍ تمثلت فيها آراء ومعتقدات مُتبايِنة.

كما ذكر ذلك الدكتور مُحَمَّد الزحيلي فقال: «إن الأسلوب الفلسفي والعقلي الذي شاع وانتَشر في علم الكلام وأصول الدين في العصر العباسي وما بعده – ليس مقصودًا لذاته، وإنما

---

(١) تبيين كذب المفتري، لابن عساكر، ص (٢٧٩).

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: د. مُحَمَّد يوسف موسى، و أ. علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي – القاهرة، ت (١٣٦٩هـ)، ص (٣١).

(٣) الإرشاد، الجويني، ص (١٠٤).

(٤) المصدر السابق، ص (١).

كان وسيلةً لنشر العقيدة الإسلامية، وتثبيتِ الإيمان في النفوس، وردِّ الشُّبَه والأضاليل، والمقارَنةِ مع المذاهب الفلسفية والحضارات اليونانية والفارسية والهندية، فاستَخدم علماءُ المسلمين هذا الأسلوب سلاحًا للدِّفاع عن الإسلام والمسلمين»[١].

فعلمُ الكلام إذًا كان مُجرَّدَ سلاحٍ في أيدي العلماء في ذلك العصر.

وقد أصبَح الجوينيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ إمامَ الأشاعرة المتكلِّمين في عصره، وبلغ المراتبَ العُليا فيه، وعَمِل على دراسته وتدريسه ونُصرتِه والدَّعوةِ إليه.

فآراءُ أبي المعالي الجوينيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ ومُصنَّفاتُه كانت بدايةَ عصر جديد في المذهب الأشعري، وأصبَح لها شأن عظيم عند المتأخرين عليه الذين أقبلوا على مُصنَّفاته.

وتَذكُرُ كتبُ التراجِم أنه رَجَع عن علم الكلام في آخِر حياته، كما في قولِ ابن الجوزي: «وكان الجُوَينيُّ قد بالَغ في الكلام، وصنَّف الكتبَ الكثيرة فيه، ثم رأى أن مذهب السلف أَوْلى. رُوِي عنه أنه قال: رَكِبتُ البحرَ الأعظمَ، وغُصتُ في الذي نهى عنه أهلُ الإسلامِ؛ كُلُّ ذلك في طلب الحقِّ، وكنتُ أهرُب في سالف الدهر من التقليد، والآنَ فقد رَجَعتُ عن الكُلِّ إلى كلمةِ الحقِّ: عليكم بدِينِ العَجَائزِ. فإنْ لم يُدرِكْني الحقُّ بلُطفِ بِرِّه وإلا فالويلُ لابنِ الجُوَينيِّ»[٢].

## ▪ وفاته:

تُوفِّي إمامُ الحرمينِ الجوينيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ في الخامس والعشرين من شهرِ ربيعٍ الآخِرِ سنةَ ٤٧٨هـ[٣].

## ▪ مُصنَّفاتُه:

ترك إمامُ الحرمين رَحِمَهُ اللَّهُ مُؤلَّفاتٍ خالدةً في التراث الإسلامي، وكانت بصماتٍ بارزةً أثَّرت على مَن بعده، وكانت مُصنَّفاتٍ كثيرةً، وفي علومٍ عديدةٍ، نذكرُ منها:

---

(١) الإمام الجويني إمام الحرمين، د. محمد الزحيلي، دار القلم دمشق، ط: (٢)، ص (١١٣).

(٢) المنتظم، لابن الجوزي، (١٦/ ٢٤٥).

(٣) سير أعلام النبلاء، للذهبي، (١٤/ ٢٠).

**أولًا: في علمِ الكلامِ:**

- الإرشادُ إلى قواطعِ الأدِلَّةِ في أصولِ الاعتقادِ.
- الشَّاملُ في أصولِ الدِّينِ.

**ثانيًا: في الأديانِ:**

- شِفاءُ الغليلِ في بيانِ ما وَقَع في التَّوراةِ والإنجيلِ مِن التَّبديلِ.

**ثالثًا: في أصولِ الفقهِ:**

- البُرهانُ في أصولِ الفقهِ.
- الورقاتُ في أصولِ الفقهِ.

**رابعًا: في الفقهِ:**

- نهايةُ المطْلَبِ في دِرايةِ المذْهَبِ.
- مُناظَرةٌ في الاجتهادِ في القِبْلةِ.

**خامسًا: في الخلافِ:**

- مُغيثُ الخَلْقِ في اتِّباعِ الحقِّ.
- الأساليبُ في الخلافيَّاتِ.

**سادسًا: في الجدلِ:**

- الكافيةُ في الجدلِ.

**سابعًا: في السِّياسةِ الشَّرعيَّةِ:**

- الرِّسالةُ النِّظَاميَّةُ في الأركانِ الإسلاميَّةِ.
- غِيَاثُ الأُمَمِ في الْتِيَاثِ الظُّلَمِ.

## المبحث الثاني

## نبذة مختصرة عن شمس الدين ابن القيم رحمه الله، وأثره في تطور المذهب السلفي

### ▪ اسمه وولادته:

مُحَمَّد بن أبي بَكْرِ بن أيُّوبَ بن سعدِ بن حَرِيزٍ الزُّرَعِيُّ الدمشقيّ، شمسُ الدينِ أبو عبدِ اللهِ بنُ قَيِّمِ الجَوْزِيّةِ. اشتَهر بهذا اللقب لأن أباه كان قيِّمًا على المدرسة الجَوْزية بدمشق[١].

وُلِد في دمشق، سنة إحدى وتسعين وستِّمئة[٢].

### ▪ مكانته العلمية، وأخلاقه:

كان ابن القيِّم رحمه الله عالمًا في كثير من العلوم، بارعًا فيها، لا سيّما علمِ التَّفسيرِ، والحديثِ، وأصولِ الدين، والفقهِ والخلافِ ومذاهبِ السَّلَف، والنَّحوِ، وعلمِ الكلام، والسُّلوكِ، كما قال عنه تلميذُه ابنُ رجبٍ[٣]: «عارفًا بالتفسير لا يُجارَى فيه، وبأصول الدين، وإليه فيهما المنتهَى، والحديثِ ومعانيه وفقهِه ودقائقِ الاستنباط منه، لا يُلحَقُ في ذلك، وبالفقهِ وأصولِه، وبالعربيةِ وله فيها اليدُ الطُّولَى، وبعلمِ الكلامِ والنحوِ وغيرِ ذلك، وكان عالمًا بعلمِ السُّلوكِ، وكلامِ

---

(١) انظر: ذيل طبقات الحنابلة، لعبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، تحقيق: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان – الرياض، ط: (١)، ت (١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٥ م)، (١٧١/٥)، البداية والنهاية، لإسماعيل بن عمر ابن كثير، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط: (١)، (١٤٠٨، هـ – ١٩٨٨ م)، (١٤٦/١٣)، (١٤/ ٢٧٠)، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، لأحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، مجلس دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد/ الهند، ط: (٢)، ت (١٣٩٢هـ – ١٩٧٢م)، (١٣٧/٥)، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، لإبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح، تحقيق: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الناشر: مكتبة الرشد – الرياض – السعودية، ط: (١)، ت (١٤١٠هـ – ١٩٩٠م)، (٣٨٤/٢).

(٢) انظر المراجع السابقة.

(٣) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السلامي البغدادي، ولد سنة ٧٣٦هـ، حافظ للحديث، تُوفِّي سنة ٧٩٥هـ، له عدة مصنفات منها: شرح جامع الترمذي، جامع العلوم والحكم، وغيرهما. انظر: الأعلام، للزركلي، (٢٩٥/٣)، شذرات الذهب، لابن العماد، (٨/ ٥٧٩)، المقصد الأرشد، لابن مفلح، (٨١/٢-٨٢).

أهل التَّصوُّف وإشاراتِهم ودقائقِهم، له في كل فنٍّ من هذه الفنون اليد الطُّولى»[١].

وقال ابنُ برهانِ الدِّينِ الزُّرَعيُّ[٢]: «ما تحت أَدِيمِ السماء أوسعُ علمًا منه، ودرَّس بالصَّدْرية وغيرِها، وأوقَف كتبًا حِسانًا في علومٍ شتَّى»[٣].

وعن أخلاقِه يُحدِّثُنا تلميذُه الحافظُ ابنُ كَثِيرٍ[٤]: «كان حسنَ القراءةِ والخُلُقِ، كثيرَ التَّودُّدِ، لا يَحسُدُ أحدًا، ولا يُؤذِيه، ولا يَستعِيبُه، ولا يحقدُ على أحدٍ. وكنتُ مِن أصحبِ النَّاسِ له وأحبِّ النَّاسِ إليه، ولا أعرفُ في هذا العالَمِ في زمانِنا أكثرَ عبادةً منه، وكانت له طريقة في الصلاة يُطِيلُها جدًّا ويمدُّ ركوعَها وسجودَها، ويلومُه كثير من أصحابه في بعض الأحيان، فلا يرجعُ ولا ينزعُ عن ذلك، رَحِمَهُ اللهُ»[٥].

ويقول ابنُ رجبٍ: «وكان رَحِمَهُ اللهُ ذا عبادةٍ وتَهجُّدٍ، وطولِ صلاةٍ إلى الغاية القصوى، وتَألُّهٍ ولَهَجٍ بالذِّكرِ، وشغفٍ بالمحبة والإنابة والاستغفار، والافتقار إلى الله، والانكسار له، والانطراح بين يديه على عتبةِ عبوديَّتِه ...

وحجَّ مرّاتٍ كثيرةً، وجاوَر بمكة، وكان أهلُ مكة يَذْكُرون عنه من شدة العبادة وكثرة الطواف أمرًا يُتعجَّبُ منه»[٦].

---

(١) ذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب، (٥/ ١٧١-١٧٢)، البداية والنهاية، لابن كثير، (١٤/ ٢٧٠)، الدرر الكامنة، لابن حجر، (٥/ ١٣٨).

(٢) إبراهيم بن أحمد بن هلال الزّرعي الدمشقي، فقيه، أصولي، تُوفِّي سنة ٧٤١هـ. شذرات الذهب، لابن العماد، ٨/٢٢٩، ذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب، (٢/ ٤٣٤)، الدُّرر الكامنة، لابن حجر، (١/ ١٥).

(٣) المقصد الأرشد، لابن مفلح، (٢/ ٣٨٥).

(٤) إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير القرشي البصروي الدمشقي، وُلد سنة ٧٠٠هـ، مفسّر، مؤرّخ، تُوفِّي سنة ٧٧٤هـ، له عدة مصنفات منها: البداية والنهاية، التفسير، وغيرهما. انظر شذرات الذهب، لابن العماد، (١/ ٦٧)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (١/ ٢٧).

(٥) البداية والنهاية، لابن كثير، (١٤/ ٢٧٠).

(٦) الذيل، لابن رجب، (٢/٤٤٨).

## ▪ شيوخُه:

١) القاضي تقيُّ الدِّينِ سليمانُ رَحِمَهُ اللَّهُ[(١)].

٢) المطعِّمُ رَحِمَهُ اللَّهُ[(٢)].

٣) إسماعيلُ بنُ مَكْتومٍ رَحِمَهُ اللَّهُ[(٣)].

٤) أبو الفتح رَحِمَهُ اللَّهُ[(٤)].

٥) المِجْدُ التُّونُسيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ[(٥)].

٦) الصَّفِيُّ الهنديُّ رَحِمَهُ اللَّهُ[(٦)].

٧) شيخُ الإسلامِ ابنُ تيميَّةَ رَحِمَهُ اللَّهُ[(٧)].

---

(١) سليمان بن حمزة بن أحمد بن عمر بن أبي عمر محمَّد بن أحمد بن قدامة المقدسي ثم الصالحي الحنبلي، وُلد سنة ٦٢٨هـ، قاضٍ، فقيه، حافظ، تُوفِّي سنةَ ٧١٥هـ. انظر: شذرات الذهب، لابن العماد، (٦/٣٥-٣٦)، النجوم الزاهرة، لابن تغري بردي، (٩/٢٣١).

(٢) عيسى بن عبد الرحمن بن معالي بن أحمد بن إسماعيل بن عاطف بن مبارك بن علي بن أبي الجيش المقدسي، ولد سنة ٦٤٥هـ، راوي صحيح البخاري وغيره، توفي سنة ٧١٩هـ. البداية والنهاية، لابن كثير، (١٤/٩٥)، الدرر الكامنة، لابن حجر، (٤/ ٢٣٩).

(٣) صدر الدين أبو الفدا إسماعيل بن يوسف بن مكتوم بن أحمد القيسي الدمشقي، ولد سنة ٦٢٣هـ، مقرئ، فقيه، توفي سنة ٧١٦هـ. انظر: شذرات الذهب، لابن العماد، (٦/٣٨)، الدّرر الكامنة، لابن حجر، (١/٣٨٤).

(٤) أسعد بن عثمان بن أسعد بن المنجَّا التنوخي الدمشقي، ولد سنة ٥٩٨هـ، قاضٍ، توفي سنة ٦٥٧هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، (٢٣/ ٣٧٥)، ذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب، (٢/ ٢٦٨)، النجوم الزاهرة، لابن تغري بردي، (٧/ ٧١).

(٥) أبو بكر بن محمَّد بن قاسم التونسي الشافعي، ولد سنة ٦٣٦هـ، نحوي، توفي سنة ٧١٨هـ. انظر: غاية النهاية في طبقات القراء، لمحمد بن محمَّد بن يوسف ابن الجزري، مكتبة ابن تيمية، ط: ١٣٥١هـ، (١/١٨٣)، شذرات الذهب، لابن العماد، (٦/٤٨).

(٦) محمَّد بن عبد الرحيم بن محمَّد الأرموي، ولد سنة ٦٤٤هـ، فقيه، أصولي، توفي سنة ٧١٥هـ، له عدة مصنفات منها: نهاية الوصول إلى علم الأصول، الفائق في أصول الدين، وغيرهما. انظر: البداية والنهاية، لابن كثير (١٤/٧٤)، شذرات الذهب، لابن العماد، (٨/٦٨)، طبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي (٩/ ١٦٢- ١٦٤).

(٧) تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني، طبقت شهرته الآفاق، وسار =

٨) الشِّهابُ النَّابُلُسيُّ رَحِمَهُ اللهُ[١].

٩) فاطمةُ بنتُ جَوْهَرٍ رحمها الله[٢].

١٠)الحافظُ المزِّيُّ رَحِمَهُ اللهُ[٣].

- **تلاميذهُ:**

١) ابنُ كَثِيرٍ رَحِمَهُ اللهُ[٤].

٢) ابنُ رَجَبٍ رَحِمَهُ اللهُ[٥].

٣) ابنُ عبدِ الهادي رَحِمَهُ اللهُ[٦].

٤) ولدُه عبدُ اللهِ ابنُ الإمامِ ابنِ القيِّم[٧].

---

= بحديثه الركبان، وكان مضرب المثل في الزهد والتواضع والخلق والعفو والصفح والعبادة والكرم والشجاعة، له من المصنفات: (السياسة الشرعية)، و(درء تعارض العقل والنقل)، و(منهاج السنة النبوية)، و(الصارم المسلول)، وجمعت فتاواه في: (مجموع الفتاوى)، وغيرها الكثير، توفي سنة (٧٢٨هـ).

انظر: الأعلام، (١/ ١٤٠)، الدرر الكامنة، (١/ ١٤٤)، البداية والنهاية، (١٤/ ١٣٥).

(١) أيوب بن نعمة بن مُحَمَّد بن نعمة بن أحمد بن جعفر النابلسي، ولد سنة ٦٤٠هـ، محدث، توفي سنة ٧٣٠هـ. الدرر الكامنة، لابن حجر، (١/ ٤٣٥)، شذرات الذهب، لابن العماد، (٨/ ١٦٣).

(٢) فاطمة بنت إبراهيم بن محمود بن جوهر البطائحي، ولدت سنة ٦٢٥هـ، مُحَدِّثة، تُوفِّيت سنة ٧١١هـ. الدرر الكامنة، لابن حجر، (٣/ ٢٢٠)، شذرات الذهب، لابن العماد، (٨/ ٥٢).

(٣) يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف بن عبد الملك بن يوسف بن علي بن أبي الزهر القضاعي، ولد سنة ٦٥٤هـ، محدث، حافظ، لغوي، توفي سنة ٧٤٢هـ، له عدة مصنفات منها: تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف في الحديث، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، وغيرهما. انظر: النجوم الزاهرة، لابن تغري بردي، (١٠/ ٧٦-٧٧)، طبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي، (١٠/ ٣٩٥)، الدّرر الكامنة، لابن حجر، (٤/ ٤٥٧).

(٤) سبقت ترجمته، انظر ص (٢٩).

(٥) سبقت ترجمته، انظر ص (٢٨).

(٦) مُحَمَّد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسي الصالحي الحنبلي، ولد سنة ٧٠٥هـ، محدث، فقيه، توفي سنة ٧٤٤هـ. انظر: الدارس في تاريخ المدارس، للنعيمي، (٢/ ٨٨)، البداية والنهاية، لابن كثير (١٤/ ١٨٩-٢١٠).

(٧) عبد الله بن مُحَمَّد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، فقيه، توفي سنة ٧٥٦هـ. انظر: الدارس في تاريخ المدارس، للنعيمي، (٢/ ٧٠) ، البداية والنهاية، لابن كثير، (١٤/ ٢٣٤)، المقصد الأرشد، لابن مفلح، (٢/ ٥٧-٥٨).

**٥)** شمسُ الدِّينِ النَّابُلُسيّ رَحِمَهُ اللهُ[١].

### ▪ أثرُه على مذهبِ السَّلف:

اشتَغل الإمامُ ابنُ القيِّم رَحِمَهُ اللهُ بجميع العلوم الشرعية، واعتَنق مذهب السلف الصالح المتمثِّل في تحكيمِ القرآن والسُّنَّة، وكان مُتابِعًا للمذهب الحنبلي في الفروع، ولإمام المذهب أحمد بن حنبل، الذي امتَدحه بقولِه: «وهو أَتبَعُ خلقِ اللهِ للسُّننِ مرفوعِها وموقوفِها»[٢]، إلا أنه لم يكن مُتعصِّبًا لرأيه إذا وَجَد مَن هو أصحُّ منه. يقول رَحِمَهُ اللهُ: «وإذا اختَلف أحمدُ وغيرُه من أئمة الحديث في حديثٍ؛ فالدَّليلُ يحكم بينهم، وليس قولُه حُجّةً عليهم»[٣].

فقد تفقَّه في المذهب الحنبلي، وبيَّن أصولَه وفروعَه دون أن يمنعه ذلك من مخالفة المذهب، يقول في ذلك: «وكثيرًا ما تَرِدُ المسألةُ نعتقد فيها خلافَ المذهب، فلا يَسَعُنا أن نُفتِيَ بخلاف ما نعتقدُه، فنَحكِي المذهبَ الراجح، ونُرجِّحه، ونقول: هذا هو الصواب، وهو أَوْلى أن يُؤخَذ به، وبالله التَّوفيقُ»[٤].

فهو يَنهَى عن التقليد والتعصب، ويدعو للتَّمسُّكِ بالقرآن والسُّنَّة ما أمكَن، يقول رَحِمَهُ اللهُ: «ونَتولَّى علماءَ المسلمين، ونَتخيَّرُ من أقوالهم ما وافَق الكتابَ والسُّنَّةَ ونَزِنُها بهما، لا نَزِنُهما بقول أحدٍ كائنًا مَن كان، ولا نتَّخذُ من دون الله ورسوله رجلًا يصيب ويخطئ فنتبعه في كل ما قال، ونمنع -بل نُحرِّم- متابعةَ غيره في كل ما خالَفه فيه. وبهذا أوصانا أئمة الإسلام، فهذا عهدُهم

---

(١) محمد بن عبد القادر بن عثمان بن عبد الرحمن بن عبد المنعم الجعفري النابلسي، فقيه، توفي سنة ٧٩٧هـ، له عدة مصنفات: طبقات الحنابلة، تصحيح الخلاف، وغيرهما. انظر: الأعلام، للزركلي، (٦/٢١١)، شذرات الذهب، لابن العماد، (٦/١٦٩).

(٢) الفروسية، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، المحقق: مشهور بن حسن بن محمود بن سلمان، دار الأندلس - السعودية - حائل، ط: (١)، (١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م)، ص (٦٧).

(٣) السابق، ص (٦٤).

(٤) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: (١)، ت (١٤١١هـ - ١٩٩١م)، (٤/١٧٧).

إلينا، فنحن في ذلك على منهاجهم وطريقهم وهَدْيِهم دون مَن خالَفنا»[١]، فكان مُتَّبعًا للكتاب والسنة، غيرَ مُتعصِّب لإمامه أو غيره، رحمةُ اللهِ عليه.

وكان ابن القيم رحمه الله داعيًا إلى مذهب السلف؛ إذ هو المذهب الذي يُمثِّل الدِّين خاليًا من الآراء المنحرفة والأهواء المضِلَّة، وكان رحمه الله ساعيًا لمحاربة البدع، فيُذكَرُ «أنه بطل الوَقِيدُ بجامع دمشقَ في ليلة النصف من شعبان، فلم يزد في وقيده قِنديلٌ واحدٌ على عادة لياليه في سائر السَّنَةِ، ولله الحمد والمنة. وفَرِح أهل العلم بذلك وأهلُ الديانة، وشكروا اللهَ تعالى على تبطيلِ هذه البدعة»[٢].

وقد سُجن رحمه الله مُدّةً لإنكارِ شَدِّ الرِّحال لزيارة قبر الخليل[٣].

يقول عنه الشوكاني[٤]: «كان مُتقيِّدًا بالأدلة الصحيحة، مُعجَبًا بالعمل بها، غيرَ مُعوِّل على الرأي، صادعا بالحق لا يحابي فيه أحدا، ونِعْمَتِ الجرأةُ ... وبالجملة فهو أحدُ مَن قام بنشر السنة، وجَعَلَها بينه وبين الآراء المحدَثة أعظمَ جُنّةٍ؛ فرحمه الله، وجزاه عن المسلمين خيرًا»[٥].

- **وفاته:**

تُوفِّيَ الإمامُ ابن القيم رحمه الله في الثالثَ عشرَ من رجبٍ سنةَ إحدى وخمسين وسبعِمئةٍ للهجرة[٦].

---

(١) الفروسية، لابن القيم، ص (١٠٢).

(٢) ذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب، (٥/١٧١-١٧٢).

(٣) انظر: البدر الطالع بمحاسن مَن بعد القرن السابع، لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، دار المعرفة – بيروت، (٢/ ١٤٣).

(٤) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، ولد سنة ١١٧٣هـ، فقيه، توفي سنة ١٢٥٠هـ، له عدة مصنفات منها: نيل الأوطار في الحديث، فتح القدير في التفسير، وغيرهما.

(٥) البدر الطالع، للشوكاني، (٢/١٤٢-١٤٣، ١٤٥).

(٦) انظر: البداية والنهاية، لابن كثير (١٤/ ٢٣٥)، ذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب، (٢/ ٤٥٢)، النجوم الزاهرة، لابن تغري بردي، (١٠/٢٩٩)، الدّرر الكامنة، لابن حجر (٣/٤٠٠)، المقصد الأرشد، لابن مفلح، (٢/٣٨٥)، =

## ▪ مُصنَّفاته:

صنَّف ابنُ القيم رَحِمَهُ اللَّهُ عددًا كبيرًا من الكتب في كثير من العلوم، وقد قام الشيخُ بكر بن عبد الله أبو زيد رَحِمَهُ اللَّهُ بحصر كتب ابن القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ، وأَوْصَلَها إلى أكثرَ من ستّةٍ وتسعين كتابًا[1]. نَذكُر منها:

**أولا: في علوم القرآن الكريم:**

- التبيان في أقسام القرآن.

**ثانيا: في الحديث:**

- تهذيب سُنَن أبي داود.
- المنار المنِيف في الصحيح والضعيف.

**ثالثا: في الفقه:**

- كتاب الصلاة.
- رفع اليدين في الصلاة.
- تحفة المودود بأحكام المولود.
- إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان.
- الفروسية المحمدية.
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.
- أحكام أهل الذمة.

---

= شذرات الذهب، لابن العماد، (٨/٢٩١).

(١) التقريب لفقه ابن قيم الجوزية، لبكر بن عبد الله أبو زيد، مطابع دار الهلال للأوفست، ط (١)، ت (١٤٠١هـ)، ص (١٧٦-٢٥٠).

**وفي التهذيب والتزكية:**

- مدارج السالكين.
- عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين.
- الداء والدواء.
- إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان.

**وفي العقائد:**

- الكافية الشافية في الانتصار للفِرْقة الناجية.
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل.
- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة.
- اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطِّلة والجَهْمية.
- هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى.

**السِّيَر:**

- زاد المعاد في هَدْيِ خير العباد.

وغير ذلك الكثير.





# الباب الأول

# مُقدّماتٌ في المُصطلَحِ ومفهومه

وفيه فصلان:

الفصل الأول: مفهومُ السَّبَب والعِلّة لُغةً، والعَلاقةُ بينهما.

الفصل الثاني: مفهومُ السَّبَب والعِلّة اصطلاحًا، والعَلاقة بينهما. وفيه سبعة مطالبَ وتعقيبٌ:

المطلب الأول: مفهوم السبب والعِلّة عند الأصوليين.

المطلب الثاني: مفهوم السبب والعِلّة عند طوائف المُتكلِّمين.

المطلب الثالث: مفهوم السبب والعِلّة عند الفلاسفة المُنتسِبين إلى الإسلام.

المطلب الرابع: مفهوم السبب والعِلّة عند الصوفية.

المطلب الخامس: إبطال الدَّوْرِ والتَّسلسُل في العِلَل والأسباب.

المطلب السادس: مبدأُ الغائِيّة.

المطلب السابع: السَّببيَّة في الفِكْر الغربي الحديث.



# الفصل الأول

# مفهومُ السَّبَب والعِلّة لُغةً، والعَلاقةُ بينهما

# الفصل الأول

## مفهومُ السَّبَب والعِلّة لُغةً، والعَلاقةُ بينهما

### أولا: السَّبَبُ لُغةً:

تتنوع معاني كلمة «السَّبَب» في اللغة إلى عِدّةِ معانٍ، كما يقول الطَّبريُّ(١): «وأصل السبب عند العرب: كُلُّ ما تُسبِّب به إلى الوصول إلى المطلوب؛ من حبلٍ، أو وسيلةٍ، أو رَحِم، أو قرابة، أو طريق، أو مَحجّة، وغير ذلك»(٢).

ويمكننا حَصْر معاني السبب في لغة العرب في الآتي:

#### ١- ما يُتوصَّل به إلى غيره:

يُطلَق السبب على «كل شيء يُتوصَّل به إلى شيء غيره، وقد تَسبَّب إليه، والجمع أسباب»(٣)، ومنه قول الله تعالى: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾[الكهف: ٨٥].

#### ٢- السَّبَب بمعنى الحَبْل:

«أصل السَّبَب في اللغة الحَبْل»(٤) كما في قول اللهِ ﷻ: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾

---

(١) مُحَمَّد بن جرير بن يزيد الطبري، ولد سنة ٢٢٤هـ، مؤرخ، مفسر، توفي سنة ٣١٠هـ، له عدة مصنفات منها: جامع البيان في تفسير القرآن، اختلاف الفقهاء، وغيرهما. انظر: شذرات الذهب، (٢/٢٦٠)، سير أعلام النبلاء، (١٤/٢٦٧)، الأعلام، للزركلي، (٦/٦٩).

(٢) جامع البيان في تأويل القرآن، لمحمد بن جرير بن يزيد الطبري، تحقيق: أحمد مُحَمَّد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط (١)، سنة (١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م)، (٢١/١٥٧).

(٣) لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن علي، أبي الفضل جمال الدين ابن منظور، دار صادر - بيروت، ط (٣)، سنة (١٤١٤ هـ)، (١/٤٥٨). وانظر: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش و مُحَمَّد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، ص (٤٩٥، ٥٠٣، ٥٠٥)، وانظر: العين، للخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري، المحقق: د. مهدي المخزومي، و د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (١/٥٠٣).

(٤) مفاتيح الغيب، لأبي عبد الله مُحَمَّد بن عمر بن الحسن بن الحسين الرازي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: (٣)، ت (١٤٢٠ هـ)، (٤/١٨١)، وانظر: جمهرة اللغة، لمحمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: رمزي منير =

[الحج: ١٥]، «فالسَّبَبُ: الحَبْلُ. والسماء: السَّقْف؛ أي فَلْيَمدُدْ حبلًا في سقفِه، ثم ليقطعْ، أي لِيَمُدَّ الحَبْل حتى ينقطع، فيموتَ مُختنِقًا»[١].

**٣- أبواب السماء:**

كما في قول الله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [غافر: ٣٦-٣٧].

أسباب السموات أي: «أبوابها»[٢].

وقد قال الأعشى[٣]:

لَئِنْ كُنتَ في جُبٍّ ثَمانِينَ قامةً ... ورُقِّيتَ أسبابَ السَّماءِ بسُلَّمِ[٤]

ومن ذلك قول زُهَيرٍ[٥]:

ومَن هابَ أسبابَ المنِيَّةِ يَلْقَها ... ولو رامَ أسبابَ السَّماءِ بِسُلَّمِ[٦]

---

= بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، ط: (١)، ت: (١٩٨٧م)، (١٠٠/٢)، وانظر: الكليات، للكفوي، ص (٤٩٥)، وانظر: العين، للخليل، ص (٥٠٣).

(١) التبيان في تفسير غريب القرآن، لأحمد بن مُحَمَّد بن عماد الدين بن علي، تحقيق: د. ضاحي عبد الباقي مُحَمَّد، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط: (١)، ت: (١٤٢٣ هـ)، ص (٩٩)، وانظر: فتح القدير، لمحمد بن علي بن مُحَمَّد بن عبد الله الشوكاني، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب - دمشق، وبيروت، ط: (١)، ت: (١٤١٤ هـ)، (٥٢٢/٣). ولسان العرب، لابن منظور، (٤٥٨/١).

(٢) لسان العرب، لابن منظور، (٤٥٨/١).

(٣) ميمون بن قيس بن جندل، لُقِّب بالأعشى لضعف بصره، عاش في أواخر العصر الجاهلي، توفي سنة ٦٢٩م، سمع بالرسول ﷺ ولم يُسلِم، انظر: تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي، لشوقي ضيف، دار المعارف، ص (٣٣٣-٣٦٦)، الأعلام، للزركلي، دار العلم للملايين، ط: (١٥)، ت: (٢٠٠٢م)، (٣٤١/٧)، شذرات الذهب، لابن العماد، (٣/ ٢١٨).

(٤) شرح ديوان الأعشى، شرح: إبراهيم جزيني، دار الكتاب العربي - بيروت، ط (١)، (١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م)، (ص١٨٣).

(٥) زهير بن أبي سلمى ربيعة بن رباح المزني، من مضر، توفي سنة ١٣ قبل الهجرة، حكيم الشعراء في الجاهلية. انظر: الأعلام، للزركلي، (٥٢/٣)، العصر الجاهلي، لشوقي ضيف، ص (٣٠٠).

(٦) شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، شرح وتحقيق د. أحمد طلعت، دار كرم - دمشق، ط (١)، (١٩٨٦)، (ص٣١).

### ٤- القرابة والوَصْل والمودة:

وقد يأتي السبب بمعنى القرابة، «بيني وبينَ فلانٍ سُهْمةٌ، أَي قرابةٌ أَو سببٌ»(١)، ويقول الله تعالى: ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ﴾ [البقرة: ١٦٦] .

قال ابن عباس(٢): «المودة، وقال مجاهد(٣): تَواصُلُهم في الدنيا»(٤).

### ٥- العِلْم:

أيضًا قد يأتي السبب بمعنى العِلْم، كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَرْتَقُواْ فِى ٱلْأَسْبَٰبِ﴾[ص: ١٠]، يقول الطبري: «قال للرجل الفاضل في الدِّين: ارتَقَى فلانٌ في الأسباب»(٥).

وكما في قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا﴾ [الكهف: ٨٤] «وآتيناه من كُلِّ شيءٍ: يعني ما يُتسبَّبُ إليه وهو العلم به»(٦).

### ٦- الطريق:

وبالإضافة إلى المعاني السابقة، فالسبب يأتي بمعنى الطريق، كما في قوله تعالى: ﴿لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝٣٦ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [غافر: ٣٦-٣٧] .

---

(١) جمهرة اللغة، لمحمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، ط (١)، (١٩٨٧م)، (٨٦٢/٢).

(٢) عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين، ابنُ عمِّ الرسول ﷺ، صحابي، راوٍ للحديث، توفي سنة ٦٨ هـ. انظر: أسد الغابة، لعلي بن أبي الكرم مُحَّد بن مُحَّد الجزري، دار الفكر - بيروت، (١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م)، (١٨٦/٣)، الإصابة في تمييز الصحابة، لأحمد بن علي بن مُحَّد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، و علي مُحَّد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط (١)، (١٤١٥ هـ)، (١٣١/٤)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (٣٨٠/٤).

(٣) مجاهد بن جبر، ولد سنة٢١هـ، تابعي، مفسر، توفي سنة ١٠٤هـ. انظر: شذرات الذهب، لابن العماد، (١٢٥/١)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (٤٤٩/٤)، الأعلام، للزركلي، (٢٧٨/٥).

(٤) انظر: لسان العرب، لابن منظور، ص (٤٥٩)، الكليات، للكفوي (٤٩٥/١) .

(٥) جامع البيان في تأويل القرآن، لابن جرير الطبري، (٢٠٤/٧).

(٦) السابق، (٩٤/١٨).

أي طُرُق السَّماوات[(١)].

ومنها قوله تعالى: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾[الكهف: ٨٥] قال مجاهد: «طريقًا في الأرض». وقال أيضًا: «مَنزِلًا وطريقًا ما بينَ المشرِق والمغرِب»[(٢)].

ويتَّضحُ لنا أن السبب يُطلَق على معانٍ مُتعدِّدة، فقد يأتي بمعنى: ما يُتوصَّل به إلى غيره من حبلٍ أو علمٍ أو رَحِم أو قرابة أو طريق، فكل ما يُتوصَّل به إلى غيره فهو سبب له.

**ثانيًا: العِلَّةُ لُغةً:**

العِلّة تأتي بمعنى الشيء الذي يُغيِّر من حال إلى حال، قال الزَّبيديُّ: «والعِلّةُ بالكسرِ: معنًى يَحُلُّ بالمحَلّ فيَتغيَّر به حال المحَلّ، ومنه سُمِّي المرضُ عِلّةً لأن بحلوله يتغيَّر الحال من القوة إلى الضعف»[(٣)].

إذًا فمِن معاني العِلّة: المرض. يُقال: عَلَّ يَعِلُّ، واعتَلَّ، وأَعلَّه اللهُ، فهو مُعَلٌّ وعَلِيلٌ[(٤)].

وتأتي العلة بمعنى الحَدَث الذي يَشغَلُ صاحبه عن حاجته، كأنَّ تلك العِلّةَ صارت شغلًا ثانيًا منعه من شغله الأول[(٥)].

---

(١) جامع البيان في تأويل القرآن، لابن جرير الطبري، (٢١/٣٨٦)، وانظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، (٧/ ١٤٤).

(٢) جامع البيان، للطبري (١٦/١٠).

(٣) تاج العروس، للزبيدي (٣٠/٤٧). وانظر: جمهرة اللغة، لابن دريد (١/١٥٦)، مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)، (٤/١٤)، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، دار الدعوة، (٢/٦٢٣)، الكليات، للكفوي، ص (٦٢٠).

(٤) انظر: المحكم والمحيط الأعظم، لعلي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: (١)، (١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م)، (١/٤٦)، العين، للخليل، (١/٨٨)، جمهرة اللغة، لابن دريد، (١/١٥٦).

(٥) انظر: المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده، (١/٤٦)، مجمل اللغة، لابن فارس، (٣/٦١٠)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط: (٤)، (١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م)، (٥/١٧٧٣).

وتأتي العلة بمعنى السَّبَب، كما ورد في حديثِ أُمِّ المؤمنين عائشةَ ﵂ قالت: (يا رسولَ الله، أَيَرجِعُ النَّاسُ بأَجرَينِ وأَرجِعُ بأجرٍ؟! فأمَر عبدَ الرَّحمنِ بنَ أبي بكرٍ أن يَنطلِقَ بها إلى التَّنعيمِ، قالت: فأَردَفَني خَلْفَه على جَمَلٍ له، قالت: فجعلتُ أرفعُ خِماري أَحسُرُه عن عُنُقي، فيَضرِبُ رِجْلي بِعِلَّةِ الرَّاحلةِ، قلتُ له: وهل تَرَى مِن أحدٍ؟ قالت: فأَهلَلتُ بعُمرةٍ، ثُمَّ أَقبَلْنا حتَّى انتهَيْنا إلى رسولِ اللهِ ﷺ وهو بالحَصْبةِ)[١]، أي بسببِها[٢].

**ثالثًا: العَلاقةُ بينَ السَّبَبِ والعِلّةِ:**

اختَلفت الأقوالُ في التفريق بين السبب والعلة بينَ مَن قال: إنَّ السبب والعلة قد يُستخدَمان معًا بمعنًى واحدٍ عن طريق الترادف، أو يُستخدَمان معًا بمعنيينِ مُختلِفينِ.

ففي اللغة هناك فرقٌ بينهما كما ورد في التعريف بهما مُسبَقًا، وفي النحو هناك مَن فرَّق بين السبب والعلة كما ذكر ابنُ مالك[٣] ﵀ باءَ السَّببيَّة، وباءَ التَّعليل، وفرَّق بينَهما فقال:

وأما السببية فهي الداخلة على صالحٍ للاستغناء به عن فاعلِ مُعدَّاها مجازًا، نحوُ: ﴿فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢] .

والنَّحويُّون يُعبِّرون عن هذه الباءِ بباء الاستعانة. وآثرتُ على ذلك التَّعبيرَ بالسببية من أجل الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى، فإنَّ استعمالَ السببية فيها يجوزُ، واستعمال الاستعانة فيها لا يجوزُ.

وباءُ التَّعليل هي التي يحسُن غالبًا في موضعها اللَّامُ، كقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران، وجواز إدخال الحج على العمرة، ومتى يحل القارن من نسكه، (٢/٨٨٠).

(٢) لسان العرب، لابن منظور (٩/٣٦٧). وانظر: تاج العروس، للزبيدي (٨/٣٢).

(٣) محمد بن عبد الله ابن مالك الطائي الجياني، ولد سنة ٦٠٠هـ، إمام في اللغة العربية، توفي سنة ٦٧٢هـ، له عدة مصنفات منها: الألفية، شرح تسهيل الفوائد، وغيرهما. انظر: الأعلام، للزركلي، (٦/ ٢٣٣)، طبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي، (٨/ ٦٧).

أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ﴾ [البقرة:٥٤][1].

أمَّا في الاصطلاح؛ فقد اختَلَف مفهومُ السبب والعلة بين العلماء كما سيرد معنا، وكما قرَّره أبو حيَّانَ[2] حيث قال: «أمَّا السبب: فهو مُتميِّز عن العلة من جهة الاصطلاح الكلامي والأصولي والفقهي واللُّغوي. أما اللغوي فقال أهل اللغة: السبب ما يُتوصَّلُ به إلى غيره، ولو بوسائط، ومنه سُمِّي الحَبْلُ سببًا، وذكروا للعِلّة معانيَ يدور القَدْر المشترَكُ فيها على أنها تكون أمرًا مُستمَدًّا من أمرٍ آخرَ وأمرًا مُؤثِّرًا في آخرَ»[3].

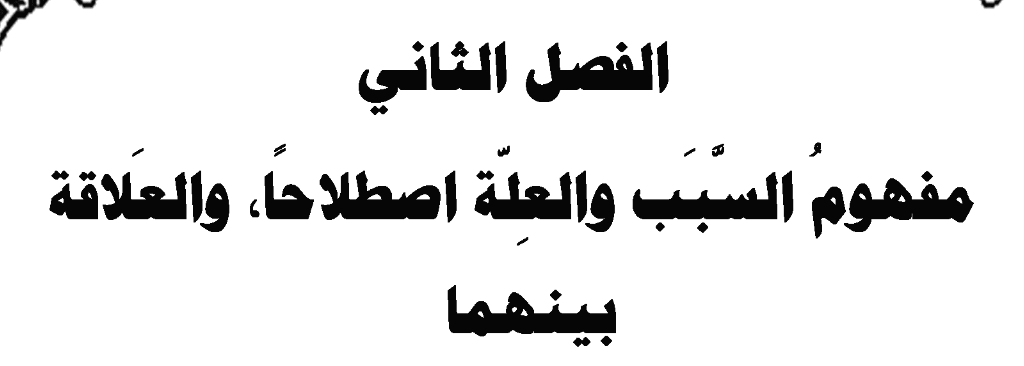
وعلى الجملة فإن السبب والعلة لغةً قد يُستخدَمان بمعنًى واحدٍ إذا أتى كل منهما بمعنَى ما يَحتاج إليه الشيءُ، أما إذا ما أُرِيدَ بالسبب ما يُتوصَّل به إلى غيره والعلة ما يَثبُت به الحكم فهنا يختلف المعنى بينهما.

---

(١) شرح تسهيل الفوائد، المؤلف: محمد بن عبد الله ابن مالك، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، و د. محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط: (١)، (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م)، (٣/١٤٩-١٥٠).

(٢) محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيّان، ولد سنة ٦٥٤هـ، نحوي، مفسر، محدث، توفي سنة ٧٤٥هـ، له عدة مصنفات منها: البحر المحيط في التفسير، التذييل والتكميل في شرح التسهيل، وغيرهما. انظر: طبقات الشافعية، لابن السبكي، (٩/٢٧٦)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (١٣/ ٤٦٩)، وفيات الأعيان، لابن خَلِّكان، (٢/٢١٨).

(٣) البحر المحيط في التفسير، المؤلف: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، المحقق: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة: ١٤٢٠ هـ، ج٧، ص١٤٧.



# الفصل الثاني

# مفهومُ السَّبَب والعِلّة اصطلاحاً، والعَلاقة بينهما

وفيه سبعة مباحث وتعقيبٌ:

المبحث الأول: مفهوم السبب والعِلّة عند الأصوليين.

المبحث الثاني: مفهوم السبب والعِلّة عند طوائف المُتكلِّمين.

المبحث الثالث: مفهوم السبب والعِلّة عند الفلاسفة المُنتسِبين إلى الإسلام.

المبحث الرابع: مفهوم السبب والعِلّة عند الصوفية.

المبحث الخامس: إبطال الدَّوْرِ والتَّسلسُل في العِلَل والأسباب.

المبحث السادس: مبدأُ الغائِيّة.

المبحث السابع: السَّببيَّة في الفِكْر الغربي الحديث.

# المبحث الأول

# مفهوم السبب والعلة عند الأصوليين

## أولًا: مفهومُ السَّببِ عندَ الأُصولِيّينَ:

يُعرِّف الأُصوليُّون السَّببَ بأنَّه: «ما يَلزَمُ من وجودِه الوجودُ، ويلزمُ من عدمِه العدمُ لذاتِه»[(١)].

ونجد الأصوليين من المتكلمين يُعرِّفونه بعدة تعاريف، منها تعريف السبب بأنه «عبارة عما يَحصُل الحكمُ عندَه لا به»[(٢)].

ويُعرِّفون السبب أيضًا بأنه: «كُلُّ وصفٍ ظاهرٍ مُنضبِطٍ دَلَّ الدَّليلُ السَّمْعي على كونه مُعرِّفًا لحُكمٍ شرعيّ. ولا يخفى ما فيه من الاحتراز.

وهو مُنقسِم إلى ما لا يَستلزِم في تعريفه للحكمِ حكمةً باعثةً عليه؛ كجعلِ زوال الشمس أمارةً مُعرِّفةً لوجوب الصلاة في قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ ﴾ [الإسراء:٧٨] وفي قولِه عليه السلام: «إذا زالتِ الشَّمسُ فصَلُّوا» ... وإلى ما يَستلزِم حكمةً باعثةً للشرع على شرع الحكم المسبَّب كالشِّدّةِ المطرِبةِ المعرِّفةِ لتحريم شُربِ النَّبيذ لا لتحريم شرب الخمر في الأصل المقِيس عليه، فإن تحريم شرب الخمر معروف بالنَّصّ أو الإجماع لا بالشِّدة المطرِبة، ولأنها لو كانت مُعرِّفةً له فهي لا يُعرَف كونُها عِلّةً بالاستنباط إلا بعد معرفة الحكم في الأصل، وذلك دَوْرٌ مُمتنِع»[(٣)].

---

(١) شرح تنقيح الفصول، لأحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط: (١)، (١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م)، ص (٨١). وانظر: شرح الكوكب المنير، لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، تحقيق: محمد الزحيلي، و نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط: (٢)، (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، (١/٤٤٥)، و المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بن بدران، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت ط: (٢)، (١٤٠١هـ)، ص (١٦٠).

(٢) البحر المحيط ، لأبي حيان، (٦/٢).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، المؤلف: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، =

ويُعرَّف السبب لديهم أيضًا بأنه: «كُلُّ أمرٍ فَعَل المختارُ فِعلًا من أجله لو شاء لم يفعلْه؛ كغضبٍ أدَّى إلى انتصارٍ، فالغضب سبب الانتصار ولو شاء المنتصِر ألا يَنتصِر لم ينتصرْ، وليس السبب مُوجِبًا للشيء المسبَّبِ منه ضرورةً وهو قبل الفعل المتسبِّب منه ولا بدَّ»(١).

وعلى الجملة فإن السبب لدى الأصوليين هو ما جعله الشارع علامةً على مُسبَّبِه ورَبَط وجودَ المسبَّب بوجودِه وعدمَه بعدمِه. فيلزم من وجود السبب وجود المسبَّب ومن عدمه عدمُه. فهو ظاهر مُنضبِط، جعله الشارع علامةً على حكم شرعي هو مُسبَّبه، ويلزم من وجوده وجود المسبَّب، ومن عدمه عدمُه.

### ثانيًا: مفهومُ العِلّةِ عندَ الأُصوليّين:

العِلّة تُعرَّفُ عند الأصوليين بأنَّها «اسمٌ لكلِّ صفةٍ تُوجِبُ أمرًا ما إيجابًا ضروريًّا، والعِلّة لا تفارق المعلول البتّةَ؛ ككونِ النار عِلّة الإحراق، والثلج عِلّة التبريد الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلا، وليس أحدهما قبل الثاني أصلا ولا بعده»(٢)، فالعلة الأصولية لا تكون إلا شرعية كما قرَّرها الشِّيرازيُّ بقولِه: «المعنى الذي يقتضي الحكم»(٣)، فيَثبُت الحكمُ بثبوتها وينتفي بانتفائها.

إذًا فهي وصف في الأصل بُني عليه حكمُه، ويُعرَف به وجودُ هذا الحكم في الفرع، فالإسكار وصف في الخمر بُني عليه تحريمُه، ويُعرَف به وجود التحريم في كُلِّ نَبِيذٍ مُسكِر، وهذا هو مراد الأصوليين بقولهم: العلة هي المعرِّف للحكم وتسمى العلة: مَناطَ الحُكمِ، وسببَه،

---

= الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت – دمشق – لبنان، ص (١٢٧ – ١٢٩).

(١) الإحكام في أصول الأحكام، المؤلف: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، الناشر: دار الآفاق الجديدة – بيروت، ص (١٠٠).

(٢) السابق، ص (٩٩).

(٣) اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية، ط: (٢) ت: (٢٠٠٣ م – ١٤٢٤ هـ)، ص (٦١)، وقارن: التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط: (١) ت: (١٤٠٣هـ –١٩٨٣م)، ص (١٣٤)، الفروق اللغوية، للحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، ص (٥٧)، الكليات، للكفوي، ص (٤٥٢).

وأَمارتَه.

### ثالثًا: العَلاقةُ بينَ السَّببِ والعِلّةِ عندَ الأصوليّينَ:

يُفرِّق الأصوليون بين العلة والسبب من وجهين:

«**أحدهما:** أن السبب ما يَحصُل الشيءُ عنده لا به، والعلة ما يَحصُل الشيءُ به.

**والثاني:** أن المعلول يتأثر عن علته بلا واسطة ولا شرطٍ يَتوقَّف الحكمُ على وجودِه. والسبب إنما يُفضِي إلى الحكم بواسطةٍ أو وسائطَ، ولذلك يَتراخَى الحكمُ عن السبب حتى تُوجَد الشرائطُ وتنتفيَ الموانع. وأما العلة فلا يتراخى الحكم عنها؛ إذ شُرِط لها بأنها متى وُجِدت وُجِد معلولُها بالاتفاق»[(١)].

أما وجه الاتفاق بين مصطلحَيِ السَّببِ والعِلّة أنهما «يشتركان في أمر واحد، وهو ترتيب المسبَّبِ والمعلول عليها»[(٢)].

إذًا نجد العلة والسبب لدى الأصوليين يشتركان عندهم في ترتيب السبب والمعلول عليهما. ويختلفان في وجهين:

**أحدهما:** أن السبب ما يصلح الشيء عنده لا به ، والعلة ما يحصل به.

**والثاني:** بأن المعلول يتأثر عن علته بلا واسطة بينهما، والسبب إنما يُفضِي إلى الحكم بواسطة أو وسائط. ولذلك يتراخى الحكم عنها حتى تؤخذ الشرائط وتنتفيَ الموانع.

وأما العلة فلا يتراخى الحكم عنها. إذًا لا شرط لها، بل متى وجدت أوجبت معلولَها بالاتفاق.



---

(١) رسالة الرافعة للنقاب عن الفرق بين العلل والأسباب، المؤلف: محمد صادق بن سليم الدمشقي العطار، ملحق بكتاب: السببية عند القاضي عبد الجبار، المؤلف: د. تركي إبراهيم، الناشر: دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٤ م، ص (١١٣)، وانظر: الكليات، للكفوي، ص (٦٢١).

(٢) السابق.

# المبحثُ الثاني
# مفهومُ السَّببِ والعِلةِ عندَ طوائفِ المُتكلِّمينَ

## أولًا: مفهومُ السَّببِ عندَ المُتكلِّمينَ:

### ١. عند المعتزلة[(١)]:

تعريف السبب عند المعتزلة لا يختلف عن تعريفه لُغويًّا؛ أي أنه ما يُتوصَّلُ به إلى غيره، كما في قول الله تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَءَاتَيۡنَٰهُ مِن كُلِّ شَيۡءٖ سَبَبٗا ٨٤ فَأَتۡبَعَ سَبَبًا ٨٥﴾ [الكهف: ٨٤-٨٥].

يقول الزَّمَخْشَرِيُّ[(٢)]: «﴿مِن كُلِّ شَيۡءٖ سَبَبٗا﴾ أي: من أسبابِ كُلِّ شيءٍ إرادةً من أغراضِه ومقاصدِه في مُلكِه. ﴿سَبَبٗا﴾ طريقًا مُوصِلًا إليه، والسَّببُ ما يُتوصَّلُ به إلى المقصودِ مِن علمٍ أو قدرةٍ أو آلةٍ»[(٣)].

ويُعرِّف المعتزلة المسبَّبَ بأنَّه: ما يُحدِثُه الفاعلُ بواسطةٍ، يقول القاضي عبدُ الجبّار[(٤)]:

---

(١) المعتزلة: فرقة كلامية تنسب إلى واصل بن عطاء الغزال، كان يحضر مجلس الحسن البصري، فاعتزله بعدما سمعه يجعل الفسق منزلةً بين المنزلتين، فسُمِّي هو وأصحابُه مُعتزِلةً، اشتهر المعتزلة بالغلو في تقديس العقل واعتباره المصدر الأول للاعتقاد، وتأويل النصوص، واتفقوا على خمسة أصول هي: التوحيد، العدل، والمنزلة بين منزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وينكرون صفات الله ﷻ. ومن أشهر علمائهم: القاضي عبد الجبار الجبائي، وأبو هاشم، وغيرهما. انظر: مذاهب الإسلاميين، لعبد الرحمن بدوي، ص (٣٧-٣٩٦)، الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط: (٢)، ت: (١٩٧٧م)، ص (٩٣-١٦٩)، الملل والنحل، لمحمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، مؤسسة الحلبي، ص (٤٣)، المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، للقاضي عبد الجبار، (١/١٩٨-٢٦٢).

(٢) محمود بن عمر بن مُحَمّد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، ولد سنة ٤٦٧هـ، شيخ المعتزلة، توفي سنة ٥٣٨هـ، له عدة مصنفات منها: الكشاف، أساس البلاغة، وغيرهما. انظر: شذرات الذهب، لابن العماد (٤/١١٨). وانظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، (٢٠/١٥١)، الأعلام، للزركلي، (٧/١٧٨).

(٣) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، لمحمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، دار الكتاب العربي - بيروت، ط: (٣)، ت (١٤٠٧هـ)، ص (٤٩٧).

(٤) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد آبادي، شيخ المعتزلة في عصره، قاضٍ، أصولي، توفي سنة =

«لأن المسبَّب في أنه يَتعلَّق بالفاعل كالسَّببِ، وإنما يُحدِثُه بواسطةٍ»[١].

### ٢. عند الأشاعرة[٢]:

ومفهوم السبب عند الأشاعرة كما يُقرِّره الشَّريفُ الجُرْجانيُّ[٣] بقوله: «السبب عبارة عما يكون طريقًا للوصول إلى الحكم غيرَ مُؤثِّرٍ فيه»[٤]، ونجد أبا حامدٍ الغزاليَّ يُعرِّفه بأنه «حدُّه ما يَحصُلُ الشَّيءُ عندَه لا به، فإن الوصول بالسَّيْر لا بالطريق ولكن لا بد من الطريق ... والمردِّي صاحبُ عِلّةٍ، فإنَّ الهلاكَ بالتَّرديةِ لكن عند وجود البئر، فما يحصل الهلاك عنده لا به يُسمَّى سببًا»[٥].

ويُقرِّر الزركشي[٦] كذلك أن السبب ما يَحدُث الشيءُ عنده لا به، «فالحَبْل مثلًا يُتوصَّل به إلى إخراج الماء من البئر، وليس بمُؤثِّر في الإخراج، وإنما المؤثِّر حركةُ المستَقِي للماء»[٧].

---

= ٥٣٨هـ، له عدة مصنفات منها: شرح الأصول الخمسة، المغني في أبواب التوحيد والعدل، وغيرهما. انظر: شذرات الذهب، لابن العماد، (٣/٢٠٢)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (١٧/٢٤٤)، الأعلام، للزركلي، (٣/٢٧٣).

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، تحقيق: د. توفيق الطويل، وسعيد زايد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (٨/٩٩).

(٢) الأشاعرة: فرقة كلامية تُنسَب إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، اشتَهَروا بعدة اعتقادات منها: أنهم يُثبِتون لله سبع صفات يسمونها صفات المعاني، ويُؤوِّلون غيرها. ولهم اعتقاد آخر وهو أن أخص خصائص الألوهية هو الانفراد بالخلق والاختراع ولهذا اهتموا بإثبات ذلك، مثل قولهم بالعادة بالنسبة للسببية، وغيرها من الاعتقادات. من علمائهم: الباقلاني، التفتازاني، وغيرهما. انظر: مذاهب الإسلاميين، لعبد الرحمن بدوي، ص (٤٨٧-٦٩٩)، اللمع، للأشعري، ص (١٣٧-١٥٤)، نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص (٩٠).

(٣) علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، ولد سنة ٧٤٠هـ، فيلسوف، لغوي، توفي سنة ٨١٦هـ، له عدة مصنفات منها: التعريفات، شرح المواقف للإيجي، وغيرهما. انظر: الأعلام، للزركلي، (٥/٧).

(٤) الكشاف، للزمخشري (٢/٤٩٧).

(٥) المستصفى، لمحمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط: (١)، ت: (١٤١٣هـ - ١٩٩٣)، ص (٧٥).

(٦) محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، ولد سنة ٧٤٥هـ، فقيه، أصولي، شافعي، وتوفي سنة ٧٩٤هـ، له عدة مصنفات منها: البحر المحيط، الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، وغيرهما. الأعلام، للزركلي (٦/٦٠-٦١)، شذرات الذهب، لابن العماد، (٨/٥٧٢).

(٧) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، الناشر: دار الكتبي، ط: (١)، ت (١٤١٤هـ - =

أما المسبَّب فيُعرّفه الأشاعرة بأنه: ما يَنشأُ عند السبب دون تأثير للسبب في ذلك، كالشّبَع عند الأكل[(١)].

## ثانيًا: مفهومُ العِلّةِ عندَ المُتكلّمينَ:

### ١. مفهومُ العِلّةِ عندَ المُعتزلةِ:

يُعرّف المعتزلةُ العِلّةَ بأنها: »وصفٌ ذاتيٌّ لا يتوقَّفُ على جَعْلِ جاعلٍ، ويُعبّرون عنه –أحيانًا– بالمؤثّر. وتارةً بالعِلّةِ. بناءً على قاعدتِهم في التَّحسينِ والتَّقبيحِ»[(٢)].

ويُعرّفها القاضي عبدُ الجبّار بقولِه: «العلة هو ما يَثبُت الحكمُ بثباتِه ويَزُول بزوالِه»[(٣)].

وقد اعترف المعتزلة بمبدأ العلة الشرعية والعلة العقلية، وتعريفُ العلة الشرعية عندهم لا يختلف عن تعريفها عند الأصوليين، فقد قال القاضي عبدُ الجبار: «وَصَف الفقهاءُ ما يَتعلَّق به الحكمُ من الأوصاف عِلّةً؛ لأنَّها عندَهم سببُ الحكمِ، والوجهُ في حُسنِ اعتقادِه»[(٤)].

أما تعريف المعتزلة للعلة العقلية أنها «السبب الموجِب»[(٥)]، وهي «التي تُوجِب حالا لما تَختَصُّ به من الموجودات»[(٦)].

وعند المعتزلة: العلة اختلافٌ من ناحية العَلاقة الزمانية بين العلة ومعلولِها هناك من قال: العلة نوعان: «علة قبلَ المعلول وهي مُتقدِّمة بوقت واحد، وما جاز أن يَتقدَّم الشيء أكثر من وقتٍ واحدٍ فليس بعِلّة له، ولا يجوز أن يكون عِلّةً له، وعلة أخرى تكون مع معلولها كالضرب

=
١٩٩٤م)، (١/٢٤٥).

(١) تهافت الفلاسفة، للغزالي، ص (٢٤٠-٢٤١) بتصرف.

(٢) البحر المحيط، للزركشي، (٧/١٤٤).

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار بن أحمد، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط: (٣)، ت (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م)، ص(٢٧٣).

(٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل، إملاء القاضي أبي الحسن عبد الجبار، تحقيق أ. محمد علي النجار، و د. عبد الحليم النجار، (١١/ ٩١).

(٥) المصدر السابق.

(٦) المصدر السابق.

والألم وما أشبه ذلك»[١].

وبعضهم قال: «علةُ كُلِّ شيءٍ قبلَه، ومُحالٌ أن تكون علةُ الشيءِ معَه، وجعل قائل هذا القول نفسه على أنه إذا حمل شيئًا فعِلمُه بأنه حامل له بعدَ حملِه يكون بلا فَصْل»[٢].

وبعضهم قال: «العلة قبلَ المعلول حيث كانت. والعلة عِلّتانِ: عِلّةٌ مُوجِبة وهي قبلَ الموجَب، وهي التي إذا كانت لم يكن مِن فاعلِها تَصرُّفٌ في معناها، ولم يَجُزْ منه تركٌ لِمَا أَرادَه بعدَ وجودِها[٣]. وعلةٌ قبل معلولها، وقد يكون معها التصرف والاختيار لشيء وخلافِه، وذلك لأني قد أقول: أَطَعتُ اللهَ لأنَّ الله أَمَرَني، أَعني لأجل الأمر، ورَغِبتُ في طاعة الله وآثرتُها، وقد تُمكِنُني مخالفةُ الأمرِ وتركُ المأمورِ به، وقد كان ذلك من كثيرٍ من الخلق»[٤].

ويُعرِّف المعتزلةُ المعلولَ بأنه: الحكمُ الذي يَثبُت بثبات العِلّة، ويَزُول بزوالها[٥].

نَخلُصُ إذًا بإثبات المعتزلة للعِلّة الشرعية والعقلية، وأن العِلّة هي الموجِبةُ للحُكمِ بذاتها لا بجَعْل الله.

### ٢. مفهومُ العِلّةِ عندَ الأشاعرةِ:

يُعرِّف الأشاعرةُ العِلّةَ بأنها: «عبارة عما يجبُ الحُكمُ به معَه»[٦].

ويقول الزَّرْكشيّ[٧]: «العلة ما يَتوقَّفُ المعلولُ عليه، ويَحصُل الشيءُ به لا عنده»[٨].

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام، لعبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه ألفرد جيوم، ص (٣٩٠).

(٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن – ألمانيا، ط: (٣)، ت: (١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠ م)، ص (٣٨٩).

(٣) بالأصل: (ولم يجز منه ترك لها إرادة بعد وجودها)، والصَّوابُ ما ذكرتُه، راجِعْ حاشيةَ الشيخ مُحَمّد محيي الدين عبد الحميد في نشرته للمقالات ٧٦/٢.

(٤) مقالات الإسلاميين، للأشعري، ص (٣٩٠).

(٥) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص (٢٧٣) بتصرف.

(٦) التعريفات، للجرجاني، ص (١٥٤).

(٧) سبقت ترجمته راجع ص .

(٨) البحر المحيط، للزركشي، ص (١٤٧/٧).

وينقل عن الرازي[١] قوله: «العِلّة هي الموجِبة بالعادة»[٢].

واعترف الاتجاه الكلامي الأشعري بالعلة الشرعية الفقهية، وعرَّفها الباقلاني بقوله: «العلة هي الصفة الموجِبة لمن قامت به حُكمًا»[٣]، وعرَّفها الغزاليُّ فقال: «اعلم أنَّا نَعني بالعِلّةِ في الشرعيات: مَناطَ الحُكم، أي: ما أضاف الشرعُ الحكمَ إليه، وناطه به، ونَصَبه علامةً عليه»[٤].

وأما العلة العقلية فقد أنكَرها الأشاعرةُ إنكارًا تامًّا. ونجد ذلك واضحًا جليًّا عند الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ إذ يقول: «والذي انتهى إليه اختيارُنا، بعد استيعاب مُعظَم العمر في المباحَثة، أن ليس في العقل عِلّة ولا معلولٌ، فكون العالِمُ عالِمًا، هو العِلْم بعينِه. وإنما صار إلى القول بالعلة والمعلول مَن أَثبَتَ الأحوال، وزعم أن كونَ العالِمَ عالِمًا معلولٌ، والعِلْم عِلّة له. وهذا مما لا نرضاه ولا نراه»[٥].

ويُعرِّف الأشاعرةُ المعلولَ بأنه: «الشيء الذي يَتوقَّفُ وجودُه على العلة، وتكون خارجةً عنه ومُؤَثِّرةً فيه»[٦].

**ثالثًا: العَلاقةُ بينَ السَّببِ والعِلّةِ عندَ المُتكلِّمينَ:**

**أولًا: عندَ المعتزلة:**

قد يُطلَق لفظ العلة على السبب مجازًا عند المعتزلة، كما قال أبو الحُسَينِ البصريُّ[٧]:

---

(١) مُحَمَّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، ولد سنة ٥٤٤هـ، مفسر، متكلم، أصولي، فلكي، توفي سنة ٦٠٦هـ، له عدة مصنفات منها: مفاتيح الغيب، أساس التقديس. انظر: وفيات الأعيان، لابن خَلِّكان، (٤/٢٤٨)، الأعلام، للزركلي، (٦/٣١٣).

(٢) البحر المحيط، للزركشي، (٧/١٤٤).

(٣) الشامل في أصول الدين، المؤلف: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن مُحَمَّد الجويني، تحقيق: على سامي النشار، و فيصل بدير عون، و سهير مُحَمَّد مختار، شركة الإسكندرية للطباعة والنشر – الإسكندرية، ص (٦٤٦).

(٤) المستصفى، للغزالي، ص (٢٨١).

(٥) البرهان في أصول الفقه، لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن مُحَمَّد الجويني، تحقيق: صلاح بن مُحَمَّد بن عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط: (١)، ت: (١٤١٨ هـ – ١٩٩٧ م)، (٢/١٥٤).

(٦) التعريفات، للجرجاني، ص (١٥٤) بتصرف.

(٧) مُحَمَّد بن علي الطيب البصري، معتزلي، متكلم، لغوي، توفي سنة ٤٣٦هـ، له تصانيف منها: المعتمد في أصول الفقه، =

«أما في عُرْف المتكلمين فتُستعمَل -العِلّة العقلية- على المجَاز وعلى الحقيقة، أما على الحقيقة فتُستعمَل في كل ذاتٍ أَوجَبتْ حالا لغيرها ... وأما استعمالها على المجَاز فمنه أن تكون العلة مُؤثِّرة في الاسم؛ كقولنا: السَّوادُ عِلّة في كون الأسودِ أسودَ، أي هو علة في تسميتِه أسودَ، ومنه ما يُؤثِّر في المعنى، وهذا منه ما يُؤثِّر في النفي؛ كتأثير البياض في انتفاء السواد، ومنه ما يُؤثِّر في الإثبات، وهذا منه ذات، كتأثير السَّببِ في المسبَّبِ ... هذا على قول شيوخِنا، وإنما سَمَّوْا كُلَّ واحد من ذلك عِلّةً؛ لأن لها تأثيرًا في الإيجاب، إلا أنهم لا يُسمُّون هذه الأقسام عِلَلا إلا نادرا، وسَمَّوا القسم الأول علة على الحقيقة؛ لأنها مُوجِبة على الحقيقة من غير شرط، وليس كذلك الأقسام الأخرى»[١].

وقد سبق تعريف السبب والمسبَّب عند المعتزلة، ونجد أن أكثر المعتزلة يقولون بإيجاب حصول المسبَّب عن السبب. يقول القاضي عبد الجبار: »كما أن السبب يُوجِب المسبَّبَ إذا احتَمَله المحَلُّ، ولا يُوجِب إذا لم يَحتمِلْه»[٢]. أي المسبَّب يحصل بالسبب إذا توافرت الشروط وانتفت الموانع.

هذا بالنسبة للأفعال المباشرة[٣]، فالمسبَّب واجب الحصول عند حدوث سببه، فالمعتزلة مُتَّفِقون على العَلاقة الضرورية بين السبب ومُسبَّبه.

ولكنَّ المعتزلةَ اختَلَفوا في الفعل المتولِّد[٤]، كما قال الأشعريُّ[٥]: «واختَلَفوا في السَّبب

=

تصفح الأدلة، وغيرهما. انظر: الأعلام، للزركلي، (٢٧٥/٦)، المنتظم، لابن الجوزي (١٢٦/٨)، وفيات الأعيان، لابن خلكان (٢٧١/٤).

(١) المعتمد في أصول الفقه، لمحمد بن علي بن الطيب البصري، تحقيق: محمد حميد الله، و محمد بكر، و حسن حنفي، دار الفكر – بيروت (٧٠٤/٢-٧٠٥).

(٢) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٦٩/٨).

(٣) الأفعال المباشرة: ما وجد في محل القدرة؛ كالأفعال العادية من قيام وقعود. انظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٣٨/٩)، المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص (٤١١).

(٤) الأفعال المتولدة: كل فعل تقدمه أو حدث معه سبب لولاه لم يوجد؛ كالشبع بعد الأكل، ووصول السهم بعد الرمي. (انظر: المصادر السابقة).

(٥) علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى الأشعري، ولد سنة ٢٦٠هـ، كان على مذهب المعتزلة، ثم رجع عنه وأسس مذهب الأشاعرة، توفي سنة ٣٢٤هـ، له عدة مصنفات منها: مقالات

=

هل هو مُوجِبٌ للمُسبَّب أم لا؟ على مقالتينِ:

فقال أكثرُ المعتزلة المثْبِتين للتَّولُّدِ: الأسباب مُوجِبة لمسبَّباتِها، وقال الجُبّائيُّ[1]: «السَّببُ لا يجوز أن يكون مُوجِبًا للمُسبَّب، وليس الموجِبُ للشيء إلا مَن فَعَلَه وأَوْجَدَه»[2].

إذًا اختَلف المعتزلةُ في مسألة إثبات السببية للأفعال الإنسانية المتولِّدة، ولَسْنا بصدد عرض آراءهم لِمَا في ذلك من الإطالة، إنما نختار رأيَ القاضي عبد الجبار؛ لمكانتِه في المذهب الاعتزالي، وتأخُّرِه، واهتمامِه بقضية التَّوليدِ.

فالأفعال المتولِّدة حكمُها حكمُ المباشِرة إذا توافرت الشروط وانتفت الموانع، كما يقول القاضي عبدُ الجبار: «ولعل شُبهةَ الجميع واحدة، فإنهم لما رَأَوْا أن ما يَتعلَّق بالفاعلِ أو ما يُضاف إليه فلا بد أن يكون للاختيار فيه مَدخَلٌ، ورَأَوْا وجوبَ وقوع المراد عند حدوث الإرادة، ووجوبَ وقوعِ المسبَّب عند حصول مُسبِّبه، فأخرجوه عن التَّعلُّق بالفاعل أصلا، ثم افترقوا: منهم مَن عَلَّقه بالطِّباع، ومنهم مَن جعله حَدَثًا لا مُحدِثَ له. ولو أنهم أَنعَمُوا النَّظَر لعلموا أن المتولِّداتِ مما للاختيار فيه مَدخَل، فيقع مرة بأن يختار الفاعلُ ما هو كالواسطة فيه، ولا تقع أخرى بأن لا يختار الفاعل فيه مدخل، فيقع مرة بأن يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه، ولا تقع أخرى بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه»[3]. ويُعلِّقُ القاضي على ذلك بقوله: «يَزِيد ذلك توضيحًا أن السبب لا يَمتنِع حصولُه ثم لا يَحصُل المسبَّب، بأن يَعترِضَ عارضٌ فيمنعه من التوليد، ومتى وجب حصوله عند حصول السبب وزوال الموانع فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي، فإنه يَحصُل لا محالة، فمِن أين الفرقُ بينهما؟»[4].

=

الإسلاميين، الإبانة عن أصول الديانة، وغيرهما. انظر: سير أعلام النبلاء، (١٥/٨٥)، الأعلام، للزركلي، (٤/٢٦٣)، الأنساب، للسمعاني، (١/ ٢٧٣).

(١) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، ولد سنة ٢٣٥هـ، معتزلي، تنسب إليه الطائفة الجبائية، توفي سنة ٣٠٣هـ، له تفسير. الأعلام، للزركلي، (٦/٢٥٦)، مذاهب الإسلاميين، الأشعري، (١/٢٨٠-٣٣٠)، الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص (١٦٧-١٦٩).

(٢) مقالات الإسلاميين، للأشعري، ص (٤١٢).

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص (٣٨٨).

(٤) المصدر السابق.

فالسببية عند المعتزلة تُطلَق على الأفعال الإنسانية المباشِرة والمتولِّدة، نظرًا لأن المسبَّب صادر عن السبب اختيارًا.

وقد سبق تعريف العلة والمعلول، والعَلاقةُ بينهما عند المعتزلة هي عَلاقةُ إيجابٍ ضرورية تَختَصُّ بالمتولِّدات في مجال الطبيعة، فالعَلاقةُ بين الأسباب والمسبَّبات في الطبيعة قائمة على مبدأ العِلِّيّةِ، حيث يتوافر فيها التلازم الضروري والوجوب لعدم تَوفُّر الاختيار والعلم لما أودعه الله فيها من الطبائع مثلَ طبيعة الإحراق للنار وطبيعة البرودة في الثلج.

يقول القاضي: «فإنَّا قد ذَكَرْنا أن وجود المسبَّب لا يجب عند حصول السبب، فإنه لا يَمتنِع أن يَعرِض عارضٌ فيمنعه من التوليد، وليس كذلك معلولُ العِلّةِ فإنه يجب عند وجود العلة، حتى يَستحِيل مع وجودها أن لا يَثبُت، ففارَق أحدُهما الآخَرَ»[(١)]. ويقول: «وذلك في بابه بمنزلة العِلَل التي لو صَحَّ وجودُها، ولا يُوجِب المعلولَ؛ لم يَصِحَّ كونُها عِلّةً»[(٢)].

إذًا اتَّفق المعتزلةُ في إيجاب العلة للمعلول، ولكن اختَلفوا في إيجاب السبب في الأفعال الإنسانية المتولِّدة، والعَلاقة السببية عَلاقةُ اختيارٍ، فالإنسان قد يفعل السبب ويندم فيَمنَع حدوثَ المسبَّب، أما نظامُ الكون وعَلاقة العِلَل بمعلولاتها فيه فهي عَلاقةُ إيجابٍ ضروريّ؛ لأنها أفعال الله ﷻ، وعندما يُوجَد السببُ فلا بد من وجود المسبَّب؛ لأن الله يفعل لحكمةٍ ولغرضٍ وهو ﷻ مُنزَّهٌ عن العبث.

وهكذا نخلص إلى أن العَلاقة السببية عند المعتزلة تختلف عن العَلاقة العِلِّيَّةِ عندهم بفارِقٍ جوهريٍّ، فالسبب يأتي مُتقدِّمًا على المسبَّب، كما يصح وجوده من دونه، والسبب وإن كان له تأثير، فإنه ليس تأثيرًا ذاتيًّا؛ لتوقُّفِه على تَحقُّق الشروط وانتفاء الموانع. هذا بالإضافة إلى أن العَلاقة السببية تختص بالأفعال الإنسانية التي يَعتقِد المعتزلةُ أنها ليست خلقًا لله.

أما العلة العقلية فهي تكون مُقارِنةً للحكم غيرَ مسبوقة ولا مُنفصِلة عنه، ولا يَتوقَّفُ إيجابُها على شرطٍ أو معنًى آخرَ، فهي مُؤثِّرةٌ بذاتها في المعلول، لذا استحال وجودُها مع انتفاء

---

(١) المصدر السابق ص (٣٨٩-٣٩٠).

(٢) المغني، للقاضي عبد الجبار، (٩/١٣٥).

حكمها في بعض الأعيان أو بعض الأوقات. هذا بالإضافة إلى أن العِلِّيَّة تختص بأفعال الله أي بنظام الكون والطبيعة.

**ثانيًا: عندَ الأشاعرةِ:**

يرتبط مفهوم الأشاعرة للعِلّة والسبب بمفهوم (العادة)، وهي تعني أنه لا شيء يُؤثِّر في شيء، فلا عِلّةَ تُؤثِّر في معلولها، ولا سببَ يُؤثِّر في مُسبَّبه، فالنار ليس لها أثرٌ في الإحراق، إنما ما يراه الناس من إحراقٍ هو عادةٌ فقط، واللهُ يخلقُ خلقًا مُستمِرًّا، فكلما التقت النار بما تُحرِقه نتج الاحتراق.

فقالوا: إن السبب هو الموصِل إلى الحكم غيرَ مُؤثِّر فيه؛ لأن المؤثِّر هو الخالق ﷻ.

إذًا رفض الأشاعرةُ العَلاقةَ الضرورية بين الأسباب والمسبَّبات، وأرجعوها إلى العادة، ولا فاعلَ غير الله. يقول الباقِلّانيُّ[1]: «وأن حركات الكون وما في الكون من مخلوقات من حيوان وجماد مُتعلّقةٌ بصانعٍ يصنعها، لذلك كانت بهذا التدبير واللُّطْف والعَجَب، لذلك فإن تَقدُّمَ بعض الحوادث على بعض، أو تَأخُّرَها ليس ضروريًّا مُستمِرًّا، فيمكن أن يتغير في لحظة من اللحظات؛ لأن هناك مُقدِّمًا قدَّمه، وجعله في الوجود مقصورًا على مشيئتِه، وبإمكانه أن يُؤخِّره كيفما شاء»[2].

والأشاعرة رفضوا العَلاقة السببية والعَلاقة العِلّيّة؛ لأنهم اعتقدوا أن إثباتها قد يُفسِد عليهم إطلاقَهم للفاعِلية الإلهية؛ لأن السبب الأول في كل الحوادث هو الاقتدار الإلهي، فإثبات أسبابٍ وعِلَلٍ غيره يكون انتقاصًا له.

يقول الشَّهْرستانيُّ: «صار أبو الحسن الأشعري ؒ إلى أن أخصَّ وصفٍ للإله هو

---

(١) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني، ولد سنة ٣٣٨هـ، متكلم، أشعري، أصولي، توفي سنة ٤٠٣هـ، له عدة مصنفات منها: إعجاز القرآن، الإنصاف، انظر: سير أعلام النبلاء، (١٧/١٩٠)، الأعلام، للزركلي، (٦/١٧٦)، مذاهب الإسلاميين، (١/٥٦٩-٦٣٣).

(٢) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، لمحمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية – لبنان، ط: (١)، ت: (١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م)، ص (٤٣).

القدرة على الاختراع، فلا يُشارِكه فيها غيره، ومَن أَثبَت فيه شركَه فقد أَثبَت إلهينِ»(١).

وكما قرَّر ذلك السَّنُوسيُّ(٢) ووَصَف مُثبِتَ السببية بالشِّرْكِ، فقال: «وقد أَطبَق العقلُ والشرع على انفراد المولى ﷻ باختراع جميع الكائنات عمومًا، وأنه لا أثرَ بكل ما سواه تعالى في أثرٍ ما جملةً وتفصيلًا، وقد غَلِط قوم في تلك الأحكام العاديَّة فجعلوها عقلية، وأَسنَدُوا وجودَ كلِّ أثرٍ منها لِمَا جرت العادة أنه يُوجَد معه، إما بطبعه أو بقوة دعت إليه، فأصبحوا وقد باؤوا بهَوَسٍ ذميمٍ وبدعةٍ شنيعةٍ في أصول الدين وشِرْكٍ عظيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم»(٣).

إذًا الأشاعرة نَفَوا أيَّ ترابطٍ ضروري بين العلل والمعلولات، أو بين الأسباب والمسبَّبات.

فإيجادُ الممكِنات أو إعدامُها يأتي مُقارِنًا للسبب، لا بواسطة السبب ذاته، فالإحراق يُخلَق عند مُلامَسة النار للورق، لا بمُلامَسة النار للورق، وما يُشاهَد من هذا الاحتراق هو مبدأ العادة البديل عن السببية أو العِلِّيّة.

---

(١) الملل والنحل، للشهرستاني، (١/ ٢٠٠).

(٢) مُحَمَّد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني، ولد سنة ٨٢٣هـ، من كبار الأشاعرة، توفي سنة ٨٩٥هـ، له عدة مصنفات منها: عقيدة أهل التوحيد، أم البراهين. انظر: الأعلام، للزركلي، (٧/١٥٤).

(٣) حاشية الدسوقي على أم البراهين، لمحمد الدسوقي، دار الفكر للطباعة، ص (٤١).

# المبحثُ الثَّالثُ

## مفهومُ السَّببِ والعِلّةِ عندَ الفلاسفةِ المُنتسبِينَ إلى الإسلامِ

لدى الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام[١] يصعب التفريق بين مصطلحي السبب والعلة، فمنهم من قال: «السبب والعلة يُطلَقان على معنًى واحدٍ عند الحكماء، وهو: ما يحتاج إليه شيءٌ آخرُ، وكذا المسبَّب والمعلول فإنهما يُطلَقان عندهم على ما يحتاج إلى شيء آخر»[٢].

ومنهم مَن فرَّق بينهما فقال: «فيُراد بالعلة المؤثِّرة، وبالسبب ما يُفضِي إلى الشيء في الجملة، أو ما يكون باعثًا عليه»[٣].

وربما يُفرَّق بين السبب والعلة من جهتين:

«**إحداهما**: أن السبب ما يَحصُل الشيء عنده لا به. والعلة ما يحصل به.

**والثاني**: أن المعلول ينشأ عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط، على حين أن السبب يُفضِي إلى الشيء بواسطة أو بوسائط، ولذلك يَتراخَى الحكمُ عنه حتى تُوجَد الشرائطُ وتَنتفِيَ الموانع. أما العلة فلا يتراخى الحكم عنها، إذ لا شرط لها، بل متى وُجِدت أَوجَبَت المعلولَ»[٤].

ويمكننا أن نخلص إلى مفهوم السبب والعلة عند الفلاسفة المنسبين للإسلام كالآتي:

---

(١) فلاسفة: نسبة إلى الفلسفة، وتعني باليونانية: محبة الحكمة، والفيلسوف هو: فيلا وسوفا، وفيلا هو المحب، وسوفا: الحكمة، أي هو محب الحكمة. والفلاسفة المنتسبون للإسلام هم: فرقة نظرت في كتب فلاسفة اليونان كأرسطو وأفلاطون وأفلوطين الإسكندري، فآمنوا بها وحاولوا الجمع بين الإسلام والفلسفة، من اعتقاداتهم: أنهم جعلوا أخص خصائص الألوهية هو واجب الوجوب بالذات، وأن الله عز وجل ليس خالقًا للعالم، ولا مُدبِّرًا له، ولا يعلم ما يجري، وينسبون الخلق للعقل الفعال. ومن علمائهم: ابن سينا، الفارابي، وغيرهم. انظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ١١٦/٢، الصفدية، لأحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، ط: (٢)، ت: (١٤٠٦هـ)، (٢/٢٥٠-٣٠١).

(٢) الكليات، للكفوي، ص (٢٠٦).

(٣) المعجم الفلسفي، المؤلف: د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، ت: (١٩٨٢م)، (٢/٩٧-٩٨).

(٤) المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، (٦٤٨/١).

## أولا: مفهوم السبب:

السبب لدى الفلاسفة هو: «كُلُّ ما يَتعلَّق به وجودُ الشيء من غير أن يكون وجودُ ذلك الشيء داخلا في وجوده، أو مُتحقِّقًا به وجودُه»[(١)]. «ويُسمَّى بالمبدأ[(٢)] أيضًا هو ما يحتاج إليه الشيء إمَّا في ماهِيَّتِه أو في وجوده، وذلك الشيء يُسمَّى مُسبَّبا -بفتحِ الموحَّدة المشدَّدةِ-، وتُرادِفُه العِلّةُ»[(٣)].

إذًا السبب ما يحتاجه الشيء في ماهيَّتِه أو وجودِه، وذلك الشيء المحتاجُ للسبب هو المسبَّب.

وينقسم السبب عند الفلاسفة إلى قسمين:

«فهو إمَّا تامٌّ أو ناقصٌ، والناقص أربعةُ أقسام؛ لأنَّه إمَّا داخل في الشيء، فإن كان الشيء معه بالقوة فسببٌ مادِّيٌّ، أو بالفعل فسببٌ صُورِيٌّ، وإمَّا غيرُ داخلٍ، فإن كان مُؤثِّرًا في وجودِه فسببٌ فاعِليٌّ، أو في فاعِليَّةِ فاعِلِه فسببٌ غائيٌّ»[(٤)].

## ثانيًا: مفهومُ العِلّةِ:

العِلّة عند الفلاسفة هي: «ما يَحتاج إليه الشيءُ إمَّا في ماهيَّتِه كالمادّةِ والصُّورةِ، أو في وجودِه كالغايةِ والفاعلِ والموضوعِ، وذلك الشيءُ المحتاج يُسمَّى معلولًا»[(٥)].

ويقول الغزالي: «العِلّةُ: كُلُّ ذاتِ وجودٍ ذات آخرَ إنما هو بالفعل من وجود هذا الفعل.

---

(١) رسائل ابن سينا، وتضم: رسالة عيون الحكمة، ورسالة أبي الفرج بن الطيب، ورسالة الرد لأبي علي ابن سينا، تحقيق: حلمي ضياء أولكن، جامعة إستانبول، ت: (١٩٥٣م)، (١/٤٥).

(٢) المبدأ: يقال لكل ما يكون قد استتم له وجود في نفسه إما عن ذاته وإما عن غيره، ثم يحصل عنه وجود شيء آخر ويتقوم به. انظر: النجاة في الحكمة المنطقية والإلهية، لابن سينا، مطبعة دار السعادة – مصر، ط: (٢)، ت: (١٣٥٧هـ – ١٩٣٨م)، ص (٢١١).

(٣) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، ط: (١)، ت: (١٩٩٦م)، (١/ ٩٢٤).

(٤) المصدر السابق، (١/ ٩٢٤).

(٥) المصدر السابق، (٢/ ١٢٠٩).

وتُطلَق على أربعة أمور:

**الأول:** ما مِنه بذاتِه الحركةُ، وهو السبب في وجود الشيء، ويُسمَّى العِلّةَ الفاعلةَ، أو الفاعِليّةَ؛ كالنَّجَّارِ والكُرسيِّ.

**الثاني:** ما لا بدَّ من وجودِه لوجودِ الشيءِ، ويُسمَّى العِلّةَ المادِّيَّةَ.

**الثالث:** ما بحصولِه يتمُّ الشيءُ، ويُسمَّى العِلّةَ الصُّوريَّةَ.

**الرابع:** الموجود عَقِيبَ الشيءِ، ويُسمَّى العِلّةَ الغائيّةَ»[١].

**ثالثًا: العَلاقة بينهما:**

مُعظَم الفلاسفة الإسلاميين؛ كالكِنْدي[٢]، والفارابي[٣]، وابنِ سِينا[٤]، وابنِ رُشد[٥] يُفضِّلون استعمال لفظة العِلّة على لفظةِ السَّبب.

ويذهب الفلاسفة إلى الإقرار بالسببية أو العِلِّيَّةِ، ولكن من خلال مذهبِهم في مسألة

---

(١) انظر: معيار العلم في فن المنطق، لأبي حامد مُحَّد بن مُحَّد الغزالي، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ت: (١٩٦١ م)، ص (٢٩٣-٢٦٤)، ص (٢٨٥).

(٢) يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران الكندي، ولد سنة ١٨٥هـ، فيلسوف، طبيب، توفي سنة ٢٥٦هـ، له عدة مصنفات منها: الفلسفة الداخلة والمسائل المنطقية والمعتاصة وما وافق الطبيعيات، الحث على تعلم الفلسفة. انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لأحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي، تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة - بيروت، ص (٢٨٩)، لسان الميزان، لابن حجر، (٦/ ٣٠٥)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (٤٦/١٠).

(٣) مُحَّد بن مُحَّد بن طرخان الفارابي، ولد سنة ٢٦٠هـ، فيلسوف، توفي سنة ٣٣٩هـ، له عدة مصنفات منها: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، تحصيل السعادة، وغيرهما. انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، (١٥٣/٥)، البداية والنهاية، لابن كثير، (٢٢٤/١١)، الأعلام، للزركلي، (٢٠/٧).

(٤) الحسن بن عبدالله بن علي بن سينا، ولد سنة ٣٧٠هـ، فيلسوف، طبيب، توفي سنة ٤٢٨هـ، له عدة مصنفات منها: الشفاء، الاشارات والتنبيهات. انظر: عيون الأنباء، لابنأبي أصيبعة، (٧٣٧/١)، النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، (٢٥/٥)، سير أعلام النبلاء، الذهبي، (١٩٩/١٣) .

(٥) مُحَّد بن أحمد بن مُحَّد بن رشد الأندلسي، ولد سنة ٥٢٠هـ، فيلسوف، طبيب، توفي سنة ٥٩٥هـ، له عدة مصنفات منها: تهافت التهافت، الكليات، وغيرهما. انظر: عيون الأنباء، لابن أبي أصيبعة، (١٢٢/٣)، شذرات الذهب، لابن العماد، (٣٢٠/٤)، الأعلام، للزركلي، (٣١٨/٥).

وجودِ الله تعالى وصفاتِه وفعلِه وتأثيرِه، فالله موجودٌ وجودًا كُلِّيًّا مُطلَقًا، بسيطٌ لا يَتَّصِف بالصفات، مُعطَّلٌ عن الفعل والتأثير، وفعلُه اضطراريٌّ وليس اختياريًّا، والكائناتُ تَصدُر عن الله بطريقةِ الفَيْضِ، فمِن وجودِه وكمالِه يُولَد جميعُ أصناف الموجودات بالضرورة، فيَفِيض من الأول وجودُ الثاني، وبما يعقل وجود الأول يلزم عنه وجود الثالث، وهكذا حتى يصل إلى العقل الفَعَّالِ أو الفَيَّاض، ونفس وفلك هو فلك القمر، فيعقل كل ما سبق، فيفيض عنه الهيُولة عالم المحسوسات، وتحدث امتزاجات بين العناصر فتفيض الكائنات فتحصل بينها مُصادَمات أرضية من خلال الفاعل والقابل، فتحدث الحوادث الكونية حسَب النظام الضروري للكون.

فالله علم الأشياء بشكل كلي، وينفون عن الله العلم بالجزئيات، وعِلمُه الكُلِّيُّ بالأشياء لا يتغير قبل صدورها من ذاته بواسطة العقول؛ لذلك يجب أن تتم السببية على نفس النظام لأن الإخلال بها انتقاصٌ من علم الله[1].

إذًا ترتيب الأسباب والمسبَّبات يكون ضروريًّا لا يتغير؛ لأنها تقع حسَب نظام الكُلِّ الذي صَدَر من الأول، على حسَبِ علمه الثابت الذي لا يتغير.

ولأن مفهوم السبب والعلة ارتبط بمفهوم أرسطو[2] لها؛ من حيثُ ضرورةُ التلازم بين السبب ومُسبَّبه متى ما وُجِدت الشرائطُ، ووجود أربع عِلَل هي: المادّةُ، والصُّورة، والحركةُ، والغائيّةُ[3]؛ نجد هذا التقسيم لدى الفلاسفة المنتسبين للإسلام الذين اعتَمَدوا لفظ «عِلّة» وهو

---

(١) انظر: آراء المدينة الفاضلة، للفارابي، ص (٦١-٦٢)، ص (٧٧-٧٨)، الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، (٣/ ١٣١-١٣٢)، التعليقات، لابن سينا، ص (١١٦)، تاريخ الفلسفة العربية، لجميل صليبا ص (٢٢٨).

(٢) أرسطو طاليس: فيلسوف يوناني، ولد سنة ٣٨٤ ق. م. ولازم أفلاطون وأخذ الفلسفة عنه، يعده الفلاسفة المعلم الأول، توفي سنة ٣٢٢ ق. م. له مصنفات منها: المقولات، الجدل، وغيرهما. انظر: الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، مؤسسة الحلبي، (٢/١٧٨)، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، لعلي بن يوسف بن إبراهيم القفطي، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: (١)، ت: (١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م)، ص (٢١)، تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ت: (١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م)، ص (١٧٩)، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط: (١)، ت: (١٩٨٤م)، د. عبد الرحمن بدوي، (١/٩٨).

(٣) انظر: الفلسفة ومباحثها، لمحمد علي أبو ريان، دار الجامعات المصرية، ط: (٣)، ت: (١٩٧٤م)، (٢/٧١ - ٧٢).

يعني السَّبب أيضًا.

وسنذكر مذهب أهم الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام -الكندي، والفارابي، وابن سينا- بشيء من الإيجاز؛ لتوضيح تقسيمهم للعلل، وآرائهم حول ضرورة التلازم بين السبب والمسبَّب.

## أولًا: الكِنْديُّ:

فالكندي -وهو أول الفلاسفة- قد اعتمد هذا التقسيم «العِلَل الطبيعية الأربع: ما منه كان الشيء، أعني عنصره، وصورة الشيء التي بها هو ما هو، ومبتدأ حركة الشيء التي هي عِلّتُه، وما مِن أجلِه فَعَل الفعلُ مفعولَه»(١). ويقول: «إن العِلَل الطبيعية إما أن تكون عنصرية، وإما صورية، وإما فاعلة، وأما تمامية. أعنى بالعنصرية عنصر الشيء الذي منه يكون الشيء؛ كالذَّهَب الذي هو عنصر الدِّينار، الذي منه كون الدينار. وأعني بالصورة: صورة الدينار التي باتحادها بالذهب كان الدينار. وأعني بالفاعلة: صانع الدينار الذي وحَّد صورةَ الدينار بالذهب. وأعني بالتمامية: ما له أَحدَث الصانعُ صورةَ الدينار بالذهب، التي هي المنفعة بالدينار ونيل المطلوب به»(٢).

وهكذا يكون لدى الكندي لكل مُسبَّبٍ سبب أَوجَدَه، ويجب نسبتُه إليه، وكل شيء في الكون يرتبط ارتباطَ عِلّةٍ بمعلولٍ.

ويُقسِّمُ الكنديُّ العِلّةَ إلى قريبة وبعيدة، فـ«أمَّا العلة الفاعلة البعيدة فكالرامي بسهم حيوانًا فقتله، فالرامي بالسهم هو عِلّةُ قتلِ المقتول البعيدة، والسهمُ علة المقتول القريبة؛ فإن الراميَ فعل حفز السهم قصدًا لقتل المقتول، والسهم فعل قتل الحي بجرحه إياه، وقبول الحي من السهم أثر بالمماسَّةِ»(٣).

وهذا التقسيم مثالٌ يُوضِّح فيه الكنديُّ ضرورةَ التلازم بين العلة ومعلولها.

---

(١) رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، لأبي إسحاق الكندي، تحقيق: د. محمد عبد الهادي ريدة، دار الفكر العربي، ت: (١٩٥٠م)، ص (١١٨).

(٢) رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، لأبي إسحاق الكندي، تحقيق: د. محمد عبد الهادي ريدة، دار الفكر العربي، ت: (١٩٥٠م)، ص (٢١٧-٢١٨).

(٣) المصدر السابق، (١/٢١٩).

واللهُ لدى الكندي هو فاعلُ كُلِّ شيء، وهو العِلّة الأُولَى المباشِرة وغيرُ المباشِرة لكل ما يحدث في الكون، «فأما الباري تعالى فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التي بتَوسُّطٍ والتي بغير تَوسُّط بالحقيقة؛ لأنه فاعل لا ينفعل بَتّةً، إلا أنه علة قريبة للمُنفعِل الأول، وعِلّة بتَوسُّطٍ لِمَا بعد المنفعِل الأول من مفعولاته»(١).

والعَلاقة بين هذه العلة -الله- وعِلَل الطبيعة «مُرتَّبة بإرادةِ باريها هذا الترتيبَ الذي هو سبب الكون والفساد»(٢).

فنخلص إذًا إلى أن الكندي اعتَمَد لفظ «عِلّة»، ويعني به أيضًا السَّبَب، وأَثبَت التلازم الضروري بين السبب والمسبَّب، وأن الأسباب لا تكتفي بذاتها في إيجاد المسبَّبات بل تُؤثِّر بإرادةِ الله وجعلِه لها فاعِلةً.

### ثانيًا: الفارابي:

يرى الفارابيُّ أن الله هو السَّبَبُ الأولُ لجميع الكائنات، ويقول: «هو الذي هُوِيّتُه عقلٌ ليس يحتاج في أن يكون معقولًا إلى ذاتٍ أخرى خارجةٍ عن تَعقُّلِه، بل هو نفسُه يعقلُ ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلًا وعقلًا بالفعل، وبأن ذاته تعقله يصير معقولًا بالفعل»(٣).

فهو يجعل اللهَ تعالى عِلّةً فاعلةً من حيث أن تَعقُّلَه سببٌ لصدور الموجودات عنه، وعلة غائية من حيث أن جميع الموجودات تَؤُمُّه وتقتفيه(٤).

ونجد الفارابيَّ يُتابِع أرسطو في تقسيم الأسباب إلى أربعةٍ، فيقول: «مبادئ الوجود أربعة: ماذا، وبماذا، وكيف وجودُ الشَّيءِ، فإن هذا يُعنَى به أمرٌ واحدٌ.

---

(١) رسالة الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، لأبي إسحاق الكندي، تحقيق: د. مُحمَّد عبد الهادي ريدة، دار الفكر العربي، ص (١٣٦).

(٢) رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، لأبي إسحاق الكندي، ص (٢٣٦).

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي، تحقيق: د. إلبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، ت: (١٩٦٤م)، ص (٣٧-٥١).

(٤) انظر: آراء المدينة الفاضلة، للفارابي، ص (١٢٢).

وعَمَّاذا وجودُه؟ ولماذا وجودُه، فإنَّ قولَنا: «عماذا وجوده» يدل به على المبادئ الفاعلة، وربما دل به على المواد فتصير أسبابُ الوجود ومبادئُه أربعةً»(١).

وأيضًا قسّم العِلَل والأسباب إلى قريبةٍ وبعيدةٍ، فقال: «العِلَل والأسباب إما أن تكون قريبةً، وإما أن تكون بعيدةً. فالقريبة معلومةٌ مُدرَكَةٌ مضبوطةٌ على أكثر الأمور، وذلك مثلُ حَمْيِ الهواء من انبثاث ضوء الشمس فيه. والبعيدةُ قد يُتَّفَقُ أن تصير معلومةً مُدرَكَةً مضبوطة، وقد تكون مجهولة. فالمضبوطة المدرَكة منها كالقمر يمتلئ ضوءًا ويسامت بحرًا، فيمتد فيسقي الأرض فينبت الكلأ، فيَرْتَعها الحيوان فيَسمَن فيربح عليها الإنسان فيستغني، وكذلك ما أشبهها.

لا يستنكر أن يحدث في العالم أمور لها أسباب بعيدة جدًّا فلا تُضبَطُ لبُعدِها، فيظن بتلك الأمور أنها اتِّفاقيّةٌ، وأنها من حَيِّزِ الممكِن المجهول، مثل: أن تُسامِتَ الشمسُ بعضَ الأماكن النَّدِيّةِ، فترتفع عنها بُخاراتٌ كثيرةٌ، فينعقد منها سحائبُ، وتَمطُر عنها أمطارًا، وتَكرُب بها أهويةٌ، فتتعفن بها أبدان فتَعطَب، فيرثهم أقوامٌ فيستغنون»(٢).

إذًا القريبة تنضبط على الأكثر، ولكن البعيدة يمكن انضباطُها وعدمُه.

ويُثبِت مبدأ السببية أو العِلِّيّة فيقول: «العِلّة ما يجب أن يُوجَد مع المعلول، فإن العلل التي لا تُوجَد مع المعلولات ليست عِلَلًا بالحقيقة، بل مُعدّاتٍ أو مُعيَّناتٍ، وهي كالحركة»(٣).

والتلازم بين وقوع السبب وحدوث مُسبَّبه ضروريٌّ وواجبٌ إذا تَوافَرتِ الشرائط، «إذا كان معلولٌ أخيرًا مُطلَقًا، أي لا يكون عِلّةً البتّةَ ولا عِلّةً لذلك المعلول، لكن لا بدَّ لها من علة أخرى تكون هذه العلة في حُكمِ الواسطة سواءٌ كانت مُتناهِيةً أو غيرَ مُتناهِيةٍ»(٤).

إذًا التلازم بين السبب ومُسبَّبه أو العِلّة ومعلولِها واجب إذا توافرت الشروط، وإذا لم تتوافرِ

---

(١) رسائل الفارابي، رسالة تحصيل السعادة، لأبي نصر الفارابي، طبعة حيدر آباد الدكن، ت: (١٣٤٥هـ)، ص (٥٢).

(٢) رسالتان فلسفيتان، لأبي النصر الفارابي، تحقيق: د. جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر - بيروت، ط: (١)، ت: (١٤٠٧هـ)، ص (٥٧-٥٨).

(٣) التعليقات، لأبي النصر الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن، ت: (١٣٤٦هـ)، ص (٦).

(٤) المصدر السابق.

الشروطُ اللازمة يصبح هذا التلازم مُمكِنًا فقطْ، أي غيرَ واجبٍ كما قرَّر ذلك الفارابيُّ بقولِه: «قد يُظَنُّ بالأفعال والآثار الطبيعية أنها ضرورية؛ كالإحراق في النار، والترطيب في الماء، والتبريد في الثلج. وليس الأمر كذلك، لكنها مُمكِنةٌ على الأكثرِ؛ لأجل أن الفعل إنما يَحصُل باجتماع معنيين: أحدُهما تَهيُّؤُ الفاعل للتأثير، والآخَرُ تَهيُّؤُ المنفعِل للقَبول. فمهما لم يجتمع هذان المعنيان فيه؛ لم يَحصُلْ فعلٌ ولا أثرٌ البتَّةَ. كما أن النار وإن كانت مُحرِقةً فإنها متى لم تجد قابلًا مُتهيِّئًا للإحراق؛ لم يحصل الاحتراق، وكذلك الأمر في سائر ما أَشبَهَها، كلما كان التهيؤ في القابل والفاعل جميعًا أَتَمَّ؛ كان الفعل أَكمَلَ، ولولا ما يعرض من التَّمنُّع في المنفعِل لكانت الأفعال والآثار الطبيعية ضروريَّةً»[1].

نخلص إلى إثبات الفارابيِّ للعِلَل والمعلولات، وإثباته لارتباطها الضروري ما توافرت الشرائط، وارتباطِها المِمكِن ما لم تتوافر الشرائط. وهذا لا يعني أن الأسباب تُفعَل وحدَها، ولا المسبَّبات تَحدُث وحدَها بعيدًا عن القدرة الإلهية، بل لا بد من سببٍ أوّلٍ له القدرة وله الإرادة، وهو الله، وهذا التلازم يقع حسَبَ نظام الكُلِّ الذي صدر عن الأول على حسَبِ علمه، فالمسبَّبات تترتب على الأسباب ترتب ضروري لا يتغير، لأن علمه ثابت لا يتغير. يُوضِّح ذلك الفارابيُّ بقوله: «كُلُّ ما لم يكن فكان فله سبب، ولن يكون المعدوم سببًا لحصوله في الوجود، والسبب إذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسببٍ صار سببًا، وينتهي إلى مبدأٍ يُرتَّبُ عنه أسبابُ الأشياء على وَفْق علمه بها، فلن تجد في عالم الكون طبعًا حادثًا أو اختيارًا حادثًا إلا عن سببٍ، ويرتقي إلى سببِ الأسبابِ، ولا يجوز أن يكون الإنسان مُبتدِئًا فِعلًا من الأفعال من غير استنادٍ إلى الأسباب الخارجيّةِ التي ليست باختياره، وتَستنِد تلك الأسبابُ إلى الترتيب، والترتيبُ يستند إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء يَنبعِث عن الأمر، وكُلُّ شيءٍ مُقدَّر»[2].

فالعبد لا يجوز أن يكون مُبتدِئًا فِعلًا من الأفعال من غير أن يستند إلى الأسباب

---

(١) النكت فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم، لأبي نصر الفارابي، نشرة ديتريصي – ليدن، ت: (١٨٩٠م)، ص (١٠٧-١٠٨).

(٢) فصوص الحكم، لأبي نصر الفارابي، نشرة ديتريصي – ليدن، ت: (١٨٩٠م)، ص (٧٨).

الخارجية التي ليست باختيارِه، وكل شيء خاضعٌ للتقدير الإلهي، وللسَّببِ الأول الذي تنتهي إليه سلسةُ الأسباب والمسبَّبات، فالسببية لا تَتعارَضُ مع وجود خالقٍ للأسباب والمسبَّبات حسَب آرائِه في وجودِ الله وفعلِه وخلقِه.

**ثالثًا: ابنُ سِينا:**

الأسباب لدى ابن سينا أربعةٌ، كما قرَّرها في قولِه: «مبدأ الحركة مثل البناء للبيت، المادة مثل الخشب والطين للبيت، الصورة مثل هيئة البيت للبيت، الغاية مثل الاستكنان للبيت»(١).

ويُقرِّر أيضًا ضرورةَ التلازم بين السبب ومُسبَّبه، وبين العِلّة ومعلولِها، فيقول: «وجودُ المعلول مُتعلِّقٌ بالعلة من حيثُ هي، على الحال التي بها تكون عِلّةً؛ من طبيعةٍ، أو إرادةٍ ... ولها مدخل في تتميم كون العلة عِلّةً بالفعل.

مثل الآلة: حاجةُ النَّجَّار إلى القَدُوم.

أو المادة: حاجة النَّجَّار إلى الخشب.

أو المعاون: حاجة النَّشَّار إلى نشار آخر.

أو الداعي: حاجة الآكل إلى الجوع.

أو زوال المانع: حاجة الغسال إلى زوال الدَّجْن»(٢).

كما أن هذا التلازم يحتاج إلى وجود الشرائط والوسائط والظروف لكي يصبح ضروريًّا، وقد أَوضَح ابنُ سِينا ذلك فقال: «فإذا لم يكن شيء مُعوِّق من خارج، وكان الفاعل بذاته موجودًا، ولكنه ليس لذاته عِلّة؛ تَوقَّفَ وجودُ المعلول على وجود الحالة المذكورة.

فإذا وجدت -كانت طبيعيَّةً، أو إرادةً جازمةً، أو غيرَ ذلك-؛ وَجَب وجودُ المعلولِ. وإن لم تُوجَد وجب عدمُه. وأيُّهما فُرِض أبدًا، كان ما بإزائه أبدًا، أو وقتًا ما، كانت وقتًا ما»(٣).

---

(١) عيون الحكمة، ضمن رسائل ابن سينا، لابن سينا، تحقيق: حلمي ضيا أولكن، جامعة إستانبول، كلية الآداب، ت: (١٩٥٣م)، ص (١٨).

(٢) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، تحقيق: د. سليمان دنيا - دار المعارف، (٣/ ٥٢٠-٥٢١).

(٣) المصدر السابق، (٣/ ٥٢٣).

وجميع العِلَل في رأيه ترتبط بالعِلّة الأولى وهو الله ﷻ، كما يقول هنا: «وأسبابُ حادثٍ جزئي تتركب تركيبًا مُنتظِمًا على ترتيبِ المعلوليّ والعِلّيّ حتى ينتهيَ إلى حركة الفلك، ومنها إلى تقدير الباريْ وإرادتِه»[١].

نجد ابنَ سينا يرى أن الأفلاك سببٌ في حدوث الأشياء وصفاتها، وتُؤثِّر على الإنسان أيضًا.

بالإضافة إلى أنه جعل الإنسان مُجبَرًا على أفعاله، كما يقول: «ولا يجوز أن يكون الإنسان مُبتدئًا فعلًا من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجة التي ليست باختيارٍ، وتستند تلك الأسبابُ الخارجةُ إلى ترتيبٍ، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث من الأمر، فكُلُّ شيءٍ بقَدَرٍ»[٢].

فابن سينا إذًا يُقرِّر التقسيم الرُّباعيَّ للأسباب، والتلازم الضروري بين الأسباب والمسبَّبات في ظِلِّ توفُّر الشروط، وأن هذا التلازم لا يُؤثِّر على قضية وجود خالقٍ مُدبِّرٍ لهذه الأسباب والمسبَّبات، ولا تتناقض مع التقدير الإلهي حسَب اعتقادهم بالله وبالتقدير الإلهي.

---

(١) التعليقات، لابن سينا، ص (١٣١).

(٢) رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، لابن سينا، مطبعة بمبي، ص (٦٨).

# المبحث الرابع
# مفهوم السبب والعلة عند الصوفية

**أولًا: السبب:**

يُعرِّف الصُّوفيَّةُ[١] السَّببَ بأنه: «العمل فيما يُتوصَّل به إلى غرضٍ دُنيويٍّ»[٢]. وهو «الواسطة»[٣].

والمسبَّب هو: «أثرٌ من الآثارِ الناتجة عن السبب»[٤].

**ثانيًا: العِلّة:**

العِلّة عند الصوفية هي: «تنبيهُ الحقِّ لعبدِه بسببٍ أو بغيرِ سببٍ»[٥].

وهي: «كِنايةٌ عن بعضِ ما لم يكنْ فكان»[٦].

---

(١) الصوفية: نسبة إلى الصوف؛ لأنهم اشتهروا بلباس الصوف رمزًا للتواضع وخشونة الحياة، وضعوا لأنفسهم قواعد للسلوك تقوم على الزهد والحرمان ورياضة النفس، وادعوا لأنفسهم أحوالا ومواجيد وأذواقا، وقالوا بالحلول، ووحدة الوجود، والجبر، وغيرها من الاعتقادات. من علمائهم: الجنيد، الطوسي، وغيرهما. انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، لمحمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي، دار الكتب العلمية - بيروت، ص (٢١)، عوارف المعارف، لعمر بن مُحَمَّد السهروردي، دار الكتاب العربي بيروت، ت: (١٤٠٣هـ)، ص (٥٩)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، لعبد الرحمن بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد، ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر - بيروت، ط: (٢)، ت: (١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م)، (٦١١/١).

(٢) حكم ابن عطاء بشرح العارف بالله الشيخ زروق، للشيخ زروق، تحقيق: عبد الحليم محمود، و محمود بن الشريف، مكتبة النجاح - ليبيا، ص (٣٥).

(٣) اللمع، لأبي نصر السراج الطوسي، تحقيق: بولس نويا، المطبعة الكاثوليكية - بيروت ت: (١٩٧٢م)، ص (٤٢٤).

(٤) فصوص الحكم، والتعليقات عليه، لمحيي الدين بن عربي، الإسكندرية - مصر، ت: (١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م)، (٢٤٠/٢).

(٥) الفتوحات المكية، لمحيي الدين مُحَمَّد بن علي ابن عربي، دار الكتب العربية الكبرى - مصر، ت: (١٣٢٩هـ)، (٤٩٠/٢).

(٦)، اللمع، للطوسي، ص (٤٤٠).

وتُعرَّفُ أيضًا بأنها: «عبارة عن بقاء حظِّ العبد في عملٍ أوصالٍ أو مقامٍ، أو بقاءُ رسمٍ له وصفةٍ»[١].

والمعلول هو: «الشيء المفتقِرُ افتقارًا كُلِّيًا إلى الله، أو إلى غيره. ومعلولية العالم في جملته، ومعلولية أجزاء العالم بافتقارِ بعضِه إلى بعضٍ. والافتقارُ النِّسبيُّ ما هو إلا اسمٌ على غيرِ مُسمًّى»[٢].

**ثالثًا: العَلاقة بينهما:**

نجد أن الصوفية لا تُنكِر مبدأَ السببية، أو عَلاقة الأسباب بالمسبَّبات، ولكن تحقيق التوحيد لديهم لا يتم إلا بترك الأسباب، كما يقول السُّهْرَوَرْديُّ[٣]: «إذا كَمُل شُغلُ الصُّوفيِّ باللهِ، وكمل زهدُه لكمال تقواه بحكم الوقت عليه بترك التَّسبُّب»[٤].

ويُعرِّفون التَّوكُّلَ بأنه: «إسقاطُ الطَّلَب، وغَضُّ العين عن السَّبب؛ اجتهادًا في تصحيحِ التَّوكُّلِ»[٥]. فالصوفي المتوكِّل «فَنِي عن الأسباب بشهودِ مُسبِّب الأسباب»[٦].

فعَلاقة الصوفي بالأسباب كالآتي: «ألَّا يأخذ من عَرَض الدنيا شيئا، ولا يطلب على ما ترك منها عِوضًا من عاجل ولا آجلٍ، بل يفعل ذلك لوجوب حَقِّ الله تعالى، لا لعِلّةٍ غيرِه ولا لسببٍ سواه»[٧].

---

(١) اصطلاحات الصوفية، لكمال الدين عبد الرزاق القاشاني، تحقيق: د. محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة، (١٩٨١م)، ص (١٣١).

(٢) فصوص الحكم، لابن عربي، (١١٦/٢).

(٣) شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي، فيلسوف، أصولي، توفي سنة ٥٨٧م، له عدة مصنفات منها: التلويحات اللوحية، العرشية، وغيرهما. انظر: وفيات الأعيان، لابن خَلِّكان، (٢٦٨/٦-٢٧٤)، عيون الأنباء، لابن أبي أصيبعة (١٦٧/٢)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (١٥/ ٣٧٤).

(٤) عوارف المعارف، للسهروردي، ص (١٥٣).

(٥) منازل السائرين، لأبي إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري، دار الكتب العلمية – بيروت، ص (٤٤).

(٦) الحكم العطائية، لتاج الدين ابن عطاء الله الإسكندري، ضمن غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، للنفزي الرندي، دار الكتب الحديثة – القاهرة، ت: (١٩٧٠م)، ص (٢٠٨).

(٧) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي، ص (١١١).

ويقول أبو نصرٍ الطُّوسيُّ[١]: «وسأل رجلٌ ابنَ سالم[٢] بالبصرة رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وأنا حاضر في مجلسه، وكان يتكلَّمُ في فضلِ المكاسِب، فقال له: أيها الشيخ، نحن مُستعبَدون بالكَسْب أم بالتَّوكُّل؟ فقال ابنُ سالم: التَّوكُّل حال الرسول، والكَسْب سُنّةُ الرسول ﷺ، وإنما استَنَّ لهم الكَسْب لعِلمِه بضعفِهم، حتى إذا سقطوا عن درجة التوكل التي هي حالُه لا يسقطون عن درجة طلب المعاش التي هي سُنّتُه، ولولا ذلك لهلكوا»[٣].

فهم لم ينكروا وجود الأسباب وتحقيقها لمسبَّباتها بعد إرادة الله ومشيئته ﷻ، وأن ذلك سُنّةُ الرسول ﷺ، وإنما تمام التوكل على الله يستدعي تركَها.

وأما لدى الصوفية المتفَلْسِفة كما يقول ابنُ عربيٍّ[٤]: «وقد عيَّن الحقُّ وجهًا خاصًّا من وجوه الله، وهو المسمَّى وجهَ الهوية، فتدعوه من ذلك الوجه في رفعِ الضُّرِّ لا من الوجوه الأخرى المسمَّاةِ أسبابًا، وليست إلا هو من حيثُ تفضيلُ الأمر في نفسِه. فالعارفُ لا يحجبُه سؤالُه هُوِيّةَ الحق في رفع الضر عنه عن أن تكون جميع الأسباب عينَه من حيثيَّةٍ خاصّةٍ»[٥].

فلدى أصحاب التصوف الفلسفي، السبب الواحد العامُّ هو الله، ولا سبب غيره في الوجود، أما «الأسباب الخاصة النوعية هي أمور اختَلَقَها العقلُ في مُحاوَلتِه فهمَ حقيقة الوجود»[٦].

فالسبب هو الله، ولا سبب غيره، فاللجوء يكون له وحده؛ لإيمانهم بعقيدة وحدة

---

(١) عبد الله بن علي الطوسي، صوفي، قريب من السنة، توفي سنة ٣٧٨هـ، له كتاب: اللمع. راجع: شذرات الذهب، لابن العماد، (٤/٤١٣)، الأعلام، للزركلي، (٤/١٠٤).

(٢) محمد بن أبي الحسن أحمد بن محمد بن سالم البصري، شيخ الصوفية السالمية، توفي سنة ٣٥٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، (١٦/٢٧٢-٢٧٣)، شذرات الذهب، لابن العماد، (٤/٣١٨).

(٣) اللمع، للطوسي، ص (٢٥٩).

(٤) محمد بن علي بن محمد ابن عربي، ولد سنة ٥٦٠هـ، فيلسوف، متكلم، قدوة القائلين بوحدة الوجود، توفي سنة ٦٣٨هـ، له عدة مصنفات منها: فصوص الحكم، مفاتيح الغيب. انظر: سير أعلام النبلاء، (٢٣/٤٨)، شذرات الذهب، (٥/١٩٠)، الأعلام، للزركلي، (٦/٢٨١-٢٨٢).

(٥) فصوص الحكم، لابن عربي، (١/١٧٥).

(٦) فصوص الحكم، لابن عربي، (٢/٢٣٩).

الوجود[1]، أما الأسباب الأخرى فهو يعتقد أنها أمور اختلقها العقل في محاولة فهم حقيقة الوجود؛ لأن العقل البشري عَجَزَ عن إدراك وحدة الوجود.

أما العلة والمعلول، ومبدأ العلية؛ فقد ورد لدى الصوفية مُقترِنًا بالله ﷻ، ويُقِرُّون أن علة كل شيء فعلُه ﷻ ولا عِلّةَ لفعلِه.

يقول الكَلاباذي مُقرِّرًا مذهبَ الصوفية: «وأجمعوا أنه لا يَفعَلُ الأشياءَ لعِلّةٍ، ولو كان لها علة لكان لِلعلّةِ علّةٌ، إلى ما لا يَتناهَى، وذلك باطلٌ»[2].

يحكي الطُّوسيُّ ذلك فيقول: «بلغني عن يوسف بن الحسين الرازي[3] رَحِمَهُ اللهُ أنه قال: قام رجل بين يدي ذي النون المصري[4] رَحِمَهُ اللهُ فقال: خَبِّرْني عن التوحيد، ما هو؟ قال: هو أن تعلم أن قدرةَ الله تعالى في الأشياء بلا مِزاجٍ وصُنعَه للأشياءِ بلا علاجٍ، وعِلّةُ كُلِّ شيءٍ صنعُه، ولا عِلّةَ لصُنعِه»[5].

ورأيُ الصوفية المتفلسفة في العِلّيّةِ كما يُقرِّره ابنُ عربيٍّ: «مَن وجب له الكمال الذاتي والغنى الذاتي، لا يكون عِلّةً لشيء؛ لأنه يُؤدِّي كونُه علةً تَوقُّفه على المعلول، والذَّاتُ مُنزَّهةٌ عن التّوقُّف على شيءٍ، فكونها علّةً مُحالٌ، لكن الألوهية قد تقبل الإضافات.

فإن قيل: إنما يُطلَق الإله على مَن هو كاملُ الذَّاتِ، غنيُّ الذَّاتِ، لا يريد الإضافة ولا

---

(١) وحدة الوجود: مذهب صاحب الفصوص ابن عربي وغيره، ممن يقول: إن الوجود واحد. ويقولون: إن وجود المخلوق هو وجود الخالق. فلا يثبتون موجودين خَلَق أحدُهما الآخرَ، بل يقولون: الخالق هو المخلوق، والمخلوق هو الخالق، وإن وجود الأصنام هو وجود الله، وإن عباد الأصنام ما عبدوا شيئًا إلا الله. ويقولون: إن الحق يُوصَف بجميع ما يوصف به المخلوق من صفات النقص والذم. (ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٢/٣٦٤-٣٦٥).

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي، ص (٥١).

(٣) يوسف بن الحسين بن علي الرازي، زاهد، صوفي، توفي سنة ٣٠٤هـ. انظر: حلية الأولياء، (١٠/٢٣٨-٢٤٤)، سير أعلام النبلاء، (١٤/٢٤٨).

(٤) ثوبان بن إبراهيم الإخميمي المصري، زاهد، أول من تكلم في مصر عن ترتيب الأحوال والمقامات في أهل الولاية، مات سنة ٢٤٥هـ. انظر: حلية الأولياء، (٩/٣٣١-٣٩٥)، سير أعلام النبلاء، (١١/٥٣٢)، شذرات الذهب، (٢/١٠٧).

(٥) اللمع، للطوسي، ص (٤٩). وانظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي، ص (١٤٠).

النَّسبَ.

قُلْنا: لا مُشاحّةَ في اللَّفظِ، بخلاف العِلّةِ فإنها في أصل وضعِها ومِن معناها تَستدعِي معلولًا»[1].

وهكذا يتضح لنا تفريقُ الصوفية بين السبب والعلة، فالسَّببُ يشملُ أفعالَ الكائنات وطبائعَها، والعلّة تختصُّ بأفعالِ العبادِ.

---

(١) الفتوحات، لابن عربي، (٢/٤٢).

# المبحث الخامس

# إبطال الدَّوْرِ والتَّسلسُلِ في العِلَل والأسبابِ

## أَوَّلًا: الدَّوْرُ:

### أ- معنى الدَّوْر في اللغة:

«الدال والواو والراء: أصل واحد يدل على إحداقِ الشيء بالشيء من حَوَالَيْهِ»[١]. وقال الخليل: «والدائرة: الحَلْقة، والشيء المستدير»[٢].

ويقال: دار يَدُور، واستَدار يَستدِير، بمعنى إذا طاف حول الشيء، وإذا عاد إلى الموضع الذي ابتدأ منه. والدائرة والدارة كلاهما: ما أحاط بالشيء، «ومنه قولهم: دارت المسألة؛ أي كُلَّما تَعلَّقَت بمحلٍّ تَوقَّف ثبوتُ الحكم على غيرِه، فيُنقَل إليه، ثم يتوقف على الأول، وهكذا».

### ب- معنى الدَّوْر في الاصطلاح:

ويقول الجرجاني: «الدَّوْر هو تَوقُّف الشيء على ما يَتوقَّف عليه، ويُسمَّى الدَّوْر المصرَّح، كما يَتوقَّف أ على ب، وبالعكس، أو بمراتبَ ويُسمَّى الدَّوْر المضمَر، كما يَتوقَّفُ أ على ب، و ب على ج، و ج على أ »[٣].

وفي «الكُلِّيّات»: «الدَّوْر هو تَوقُّف كل واحد من الشيئين على الآخر» [٤].

وقد ورد في «شرح المقاصد»: «أن يتراقى عروض العِلِّيَّة والمعلوليّة لا إلى نهايةٍ بأن يكون كُلُّ ما هو معروضٌ للعِلِّيّة معروضًا للمعلولية، ولا ينتهي إلى ما تعرض له العِلِّيّة دون المعلولية، فإن كانت المعروضات مُتناهِيةً فهو الدَّوْر بمَرْتبةٍ إن كانا اثنتين، وبمراتبَ إن كانت فوقَ الاثنتينِ،

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٢/٣١٠).

(٢) العين، للخليل، (٨/٥٧).

(٣) التعريفات، للجرجاني، (١٤٠-١٤١).

(٤) الكليات، للكفوي، ص (٤٤٧).

وإلَّا فهو التَّسلسُل»[١].

## ج- إبطالُ الدَّوْر:

والدَّوْر حسَب هذا المفهوم باطلٌ؛ لأنه يستلزم تَقدُّم الشيء على نفسِه، وهذا مستحيل، كما ذكر ذلك ابنُ تيميَّةَ عندما قسَّم الدَّوْر إلى قسمينِ:

١- **الدَّوْر المَعِي الاقترانيّ:** يُراد به أنه لا يوجد هذا إلا معَ هذا، ولا هذا إلا معَ هذا.

فهذا النوع مُمكِن في الأمور المتضايفة، مثل البُنُوّة والأُبُوّة، وكالمَعْلُولَيْنِ لعِلّة واحدة، وسائر الأمور المتلازِمة التي لا يوجد منها إلا معَ الآخر؛ كصفاتِ الخالق ﷻ المتلازِمة، وكصفاتِه معَ ذاته، وكسائر الشروط كغير الشروط كغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط.

٢- **الدَّوْر البَعْدي:** ويُراد به أنه لا يوجد هذا إلا بعدَ هذا، ولا هذا إلا بعدَ هذا، ونحو ذلك.

فهذا النوع مُمتنِع، فإنه إذا كان هذا لا يوجد إلا بعد ذاك، وذاك لا يوجد إلا بعد هذا؛ لَزِم أن يكون ذاك موجودًا قبلَ هذا، وهذا قبلَ ذاك، فيكون كُلٌّ مِن هذا وذاك موجودًا قبلَ أن يكون موجودًا، فيلزم اجتماع الوجود والعَدَم غيرَ مرّةٍ، وذلك كُلُّه مُمتنِع[٢].

وهكذا تَقرَّر إبطالُ الدَّوْر؛ «لأنَّه يستلزم تَقدُّمَ الشيء على نفسِه، وهو ضروريُّ الاستحالةِ، ووجه الاستلزام أن الشيء إذا كان عِلّةً لآخرَ كان مُتقدِّمًا عليه، وإذا كان الآخرُ عِلّةً له كان مُتقدِّمًا عليه، والمتقدِّمُ على المتقدِّمِ على الشيء مُتقدِّمٌ على ذلك الشيء، فيكون الشيء مُتقدِّمًا على نفسِه، ويلزمه كون الشيء مُتأخِّرًا عن نفسه، وهو معنى احتياجه إلى نفسه

---

(١) شرح المقاصد في علم الكلام، لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دار المعارف النعمانية - باكستان، ط: (١)، ت: (١٤٠١هـ - ١٩٨١م)، ص (١٦٤).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لأحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم ابن تيمية، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - المملكة العربية السعودية، ط: (٢)، ت: (١٤١١ هـ - ١٩٩١ م)، (٣/ ١٤٣-١٤٤). وقارن: موسوعة مصطلحات دستور العلماء، ص (٤٣٣).

وتَوقُّفِه على نفسِه، والكُلُّ بديهيُّ الاستحالةِ»[١].

فالدَّوْر في العِلَل لا يكون إلا باطلًا؛ لأنه إمَّا أن تكون عِلّةُ وجودِ كُلِّ واحدٍ منهما هو وجودَ الآخرِ، فهذا باطلٌ، أو تكون عِلّةُ وجودِ الأولى هي وجودَ الثانية، وعلة وجود الثانية ليس هي علة وجود الأولى بل من جهة أخرى بينهما، وهذا باطل أيضًا.

**ثانيًا: التَّسلسُلُ:**

## أ- معنى التَّسلسُلِ في اللُّغةِ:

التَّسلسُلُ مصدرٌ من الفعل تَسَلْسَلَ، يقول الجوهريُّ: «وتَسلسَلَ الماءُ في الحَلْقِ: جرى. وسَلْسلتُه أنا: صببتُه فيه. وماء سَلْسَلٌ وسَلْسالٌ: سهلُ الدخول في الحلق لعذوبته وصفائه ... ويُقال معنى يَتسَلْسل: أنه إذا جرى، أو ضربته الريح، يصير كالسِّلسلةِ»[٢].

وقال ابنُ فارسٍ: «قال بعض أهل اللغة: السَّلسلة اتِّصال الشيء بالشيء، وبذلك سُمِّيت سِلْسلةُ الحديدِ»[٣]. فالسِّلسلة سُمِّيت بذلك لأنَّها مُمتدَّةٌ في اتِّصالٍ[٤].

## ب- معنى التَّسلسلِ في الاصطلاحِ:

اتَّفق أغلبُ مَن عرَّف التَّسلسلَ اصطلاحًا على أنه: «ترتيبُ أمورٍ غير مُتناهِية»[٥].

---

(١) شرح المقاصد، للتفتازاني، ص (١٦٤). وقارن: المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، حيدر آباد الدكن، ط: (١)، ت: (١٣٤٣هـ)، (١/٤٦٩-٤٧٠)، المواقف في علم الكلام، لعبد الرحمن بن أحمد الإيجي، مطبعة السعادة - القاهرة، ت: (١٩٠٧م)، (٤/١٥٠-١٥٣).

(٢) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط: (١)، ت: (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، (٥/١٧٣١-١٧٣٢)، وانظر: العين، للخليل (٧/١٩٣)، معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، (٣/٦٠)، لسان العرب، لابن منظور، (١١/٣٤٣-٣٤٤).

(٣) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، (٣/٦٠)، وانظر: الصحاح، للفارابي، (٥/١٧٣٢)، لسان العرب، لابن منظور (١١/٣٤٣ - ٣٤٤).

(٤) انظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، (٣/٦٠)، لسان العرب، لابن منظور، (١١/٣٤٥).

(٥) التعريفات، للجرجاني، ص (٥٧)، وانظر: العين والأثر في عقائد أهل الأثر، لعبد الباقي بن عبد الباقي بن عبد القادر البعلي الأزهري الدمشقيّ، تحقيق: عصام رواس قلعجي، دار المأمون للتراث، ط: (١)، ت: (١٤٠٧هـ)، ص =

### ج- إبطالُ التَّسلسُلِ:

قسَّم ابنُ تيميَّةَ التسلسلَ إلى نوعين:

١- العِلَل والفاعلون والمؤثِّرات: بأن يكون للفاعل فاعلٌ، وللفاعل فاعلٌ، إلى ما لا نهايةَ له، وهذا مُتَّفَقٌ على امتناعِه بين العقلاء.

٢- التَّسلسلُ في الآثارِ: «بأن يكون الحدثُ الثاني موقوفًا على حادثٍ قبلَه، وذلك الحادث موقوف على حادث قبلَ ذلك»(١).

ويقول في الصَّفَديّةِ: «وأمَّا تسلسُلُ العِلَل أو الفاعِلينَ أو ما هو من تمام الفاعل أو العِلّة الفاعِلة؛ فمُمتنِعٌ باتِّفاق العقلاء، مثلَ أن يُقال: لفاعلِ العالمِ فاعل، ولذلك الفاعل فاعل، وهَلُمَّ جَرًّا، فهذا التسلسل قد اتَّفق العقلاءُ على امتناعِه»(٢).

فالتسلسل باطلٌ؛ لأنه يعني تَوقُّفَ موجودٍ كـ (أ) في وجودِه على موجودٍ آخرَ كـ (ب)، وتَوقُّفَ (ب) في وجودِه على (ج) ... في سلسلةٍ غيرِ مُتناهِيةٍ.

---

=

(٥١).

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، (١/ ٢٤٢).

(٢) الصفدية، لابن تيمية، ص (١٠-١١).

# المبحثُ السَّادسُ

# مبدأ الغَائِيةِ

يُقصَدُ بمبدأ الغائية: «أنَّ كُلَّ موجودٍ فهو يفعلُ لغايةٍ، وأنّ الغاياتِ الجُزئيّةَ في هذا العالَمِ مُرتبِطة بغايةٍ كُلِّيّةٍ»[(١)]. و«هو مِن عِلمَيِ الأخلاقِ والجمالِ بمثابة مبدأ السببية من علم الطبيعة، فله طابعُ الضّرورةِ والبداهةِ والشمولِ، كالمبادئ العقلية»[(٢)].

وذهب أرسطو إلى أن الغائية هي الأساس في الطبيعة، وأن نظرية العِلَل الأربعِ الَّتي قال بها تُرَدُّ ثلاثٌ منها إلى العِلّة الغائية[(٣)]، وهو أوّل مَن صاغ هذا المبدأَ المتعارَف عليه في وقتنا هذا، عندما قال بـ«أن الطبيعة تفعلُ مِن أجلِ شيءٍ»[(٤)].

وقد تأثَّر الفلاسفةُ المنتسبون للإسلام بهذا المبدأ الأرسطي، ولكنَّهم استخدموه كدليلٍ لإثبات وجود الله ﷻ، «وهذا المبدأ هو المبدأ الذي بُنِي عليه إثباتُ وجود الله بالدليل الغائيِّ؛ لأنك إذا قُلتَ: لكُلِّ موجودٍ غايةٌ، وإن جميع الأشياء مُنظَّمة ومُرتَّبة لغاية؛ وجب عن ذلك ضرورةً أن يكون هنالك لكل موجودٍ غايةٌ يُوجِّه الأشياء الطبيعية كُلَّها إلى غايتِه، وهذا الموجودُ العاقلُ هو الله»[(٥)].

فمبدأ الغائية لدى أرسطو مُختَصٌّ بالطبيعة فقط، وعند الفلاسفة المسلمين يرتبط بالعناية الإلهية:

- فنجد الكِنديَّ يقولُ: «إنَّ في الظاهرات للحَواسِّ أَظهَر اللهُ لك الخَفِيّاتِ، لأوضح الدِّلالة على تدبير مُدبِّرٍ أول، أعني مُدبِّرًا لكُلِّ مُدبِّرٍ، وفاعلًا لكل فاعلٍ، ومُكوِّنًا لكل مُكوِّن، وأوَّلًا لكل أوّلٍ، وعلةً لكل علةٍ، لمن كانت حواسُّه الآليّةُ موصولةً بأضواء عقله، وكانت مطالبُه

---

(١) المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني - بيروت، ت: (١٩٨٢م)، (١٢٤/١).

(٢) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ت: (١٤٠٣هـ)، ص (١٣٢).

(٣) المصدر السابق، ص (١٣١).

(٤) منطق أرسطو، لأرسطو، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، دار المطبوعات - الكويت، (٤٥٤/٢).

(٥) المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، (١٢٤/٢).

وجدانَ الحقِّ»[١].

– ونجد ذلك أيضًا عند الفارابي إذ يقول: «إن العناية الكُلِّيّة شائعةٌ في الجزئيات، وإن كل شيء من أجزاء العالم وأحوالِه موضوعٌ بأدقِّ المواضع وأتقنِها، على ما يدل عليه كتبُ التشريحات ومنافع الأعضاء وما أَشبَهَها من الأقاويل الطبيعية، وكُلّ أمرٍ من الأمور التي بها قوامُه موكولٌ إلى مَن يقوم بها ضرورةً على غاية الإحكام والإتقان»[٢].

– ويُقرّرُ ابنُ سِينا الغائيّةَ أيضًا فيقول: «جميع الأشياء الطبيعية تنساقُ في الكون إلى غايةٍ وخيرٍ، وليس يكون شيء منها جُزافًا ولا اتّفاقًا إلا في النُّدرةِ، بل لها ترتيبٌ حِكَميٌّ، وليس فيها شيء مُعطَّل لا فائدةَ فيه»[٣].

أمّا في العصر الحديث فقد حدث انقسامٌ في الآراء في مبدأ الغائيّةِ، وللفلاسفةِ إزاءَ مبدأ الغائية موقفانِ: «أحدُهما موقفُ القائلين بضرورته للعلم، والآخرُ موقفُ القائلين بعدم الحاجةِ إليه إلَّا في الأفعال البشرية»[٤].

إذًا هناك مَن رفض مبدأ الغائية، وممَّن اختار هذا الرَّأيَ ديكارت[٥] وسبينوزا[٦].

يقول ديكارت: «وذلك أنِّي لما كنتُ أعلمُ أن طبيعتي ضعيفة محدودة للغاية، وأن طبيعة الله واسعة لا مُتناهِية، ولا يمكن الإحاطة بها، فقد تيسَّر لي الآن أن أتبيَّن أن في مقدوري أشياء كثيرة لا حصرَ لها، وتتجاوز نطاق عقلي. وهذا الاعتبار وحده كافٍ لإقناعي بأن ما اصطُلِح

---

(١) الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، للكندي، ص (٢١٤).

(٢) الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس، لأبي نصر الفارابي، تحقيق: د. ألبير نصري نادر – بيروت، ت: (١٩٦٠م)، ص (١٠٣).

(٣) النجاة، لابن سينا، ص (١٠٣).

(٤) المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، (١٢٤/٢).

(٥) رينيه ديكارت، ولد سنة ١٥٩٦م، فيلسوف، رياضي، فيزيائي، فرنسي، توفي سنة ١٦٥٠م، له عدد من المصنفات منها: المقال في المنهج، قواعد لتدبير العقل، وغيرهما. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة –بيروت، ط: (٣)، ت: (٢٠٠٦م)، ص (٢٩٨-٣٠٤).

(٦) باروخ سبينوزا، ولد سنة ١٦٣٢م، فيلسوف، هولندي، توفي سنة ١٦٧٧م، وله عدة مصنفات منها: الأخلاق، الرسالة اللاهوتية – السياسية. انظر: المصدر السابق، ص (٣٥٩-٣٦١).

على تسميتِه بالعِلَل الغائية، لا مجال للبحث عنه في الأشياء الفيزيقية والطبيعية، إذْ يلوح أن الخوض في غايات الله ومُحاوَلة الكشف عن أسرارها - جرأةٌ عليه سبحانه»[١].

وعلى الجهة الأخرى نجد مَن يدافع عن مبدأ الغائية مثل أينشتاين[٢] ولينتز[٣] ممَّن يقولون: إن العلم والمشكِلات العلمية لا يمكن إيجادُ تفسيرٍ علميٍّ إلا بواسطة مبدأ الغائية.

يقول لينتز: «إنّ من مبادئ علم الطبيعة، لا تُفسَّر إلا بفكرة العناية والتدبير الإلهي، أعني بمبدأٍ غائيٍّ»[٤].

فانتهى المطاف في الغائية في العصر الحديث إلى وجهتَيْ نظرٍ: أحدُهما رافضةٌ، والأخرى مُدافِعةٌ.

---

(١) التأملات في الفلسفة الأولى، لرينيه ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ت: (١٩٧٥م)، ص (١١٧).

(٢) ألبرت أينشتاين، ولد سنة ١٨٧٩م، فيزيائي، واضع نظرية النسبية، أمريكي، توفي سنة ١٩٥٥م، له عدد من المصنفات منها: حوليات الفيزياء، حول النسبية المضيقة والعامة. انظر: معجم الفلاسفة، لطرابيشي، ص (١٣-١٤).

(٣) غوتفريد فلهلم لايبنتز، ولد سنة ١٦٤٦م، عالم رياضيات، لاهوتي، كيميائي، مؤرخ، ألماني، توفي سنة ١٧١٦م، له عدد من المصنفات منها: رسالة في مبدأ التشخيص، منهج جديد في مشكلات القانون. انظر: المصدر السابق، ص (٥٧٨-٥٨٣).

(٤) محاولات فلسفية، د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ت: (١٩٧١م)، ص (٢٢٠).

# المبحثُ السَّابعُ

# السَّببيَّةُ في الفِكْرِ الغربيِّ الحديثِ

ظلَّت فكرة السببية -حسَب تَصوُّر أرسطو وقولِه بالعِلَل الأربع- سائدةً حتى ما قبل القرن السَّابعَ عشَرَ الميلادي؛ حيث اقتَصَر القول فيه بالعلة الفاعلة فقط، و «ذلك أنَّ المادة التي يُصنَع منها الشيءُ ليست سوى أداة، وهي ليست بسببٍ، كما أن الصورة هي فكرةٌ في الذهن لا تُنتِج شيئًا في العالَم المحسوس بشكلٍ مُباشِر. أما الغاية فإن دورها يأتي بعد أن يتمَّ إيجادُ الشيء بالفعل، فاستخدامُ السرير يَحدُث بعد صنع السرير، ومِن هنا لم يكن من المعقول أن تكون هذه الغايات سببًا»[١].

واختَلَف المفكِّرون الغربيُّون في العصر الحديث في الضرورة السببية، أو عَلاقة الأسباب بالمسبَّبات في اتجاهين:

**الاتجاه الأول:** مَن يُثبِت الضرورة أو العَلاقة السببية:

ومِن أبرز مَن يُمثِّلُون هذا الاتجاهَ: ديكارت، الذي يُقرِّر ذلك بقوله: «كل فكرة لا بد لها من عِلّةٍ، يكون لها من الوجود الفعلي بقَدْرِ ما يكون لتلك العِلّة من وجودٍ موضوعيٍّ (ذِهْني)، إذًا ففكرةُ الكامل قد جاءت مِن موجودٍ كاملٍ»[٢].

أيضًا نجد كانط[٣] يُثبِت هذه العَلاقة، ويُعرِّف مبدأ العِلّيّة على أنه: «لا بد للموجود المُمكِن من سببٍ سابقٍ يُحدِّده»[٤].

---

(١) التفكير العلمي، د. فؤاد زكريا، سلسة عالم المعرفة، عدد (٣)، ط: (٣)، ت: (١٩٨٨م)، ص (٤١).

(٢) التأملات في الفلسفة الأولى، رينيه ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة، سنة (١٩٥١م)، ص (١١٤).

(٣) عمانويل كانط، ولد سنة ١٧٢٤م، فيلسوف، ألماني، توفي سنة ١٨٠٤م، له عدة مصنفات منها: نقد العقل الخالص، مشروع سلم دائم، وغيرهما. انظر: معجم الفلاسفة، لطرابيشي، ص (٥١٣-٥١٦).

(٤) موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: (١) ت: (١٩٨٤م)، (٢/٣٧٠).

فعنده مبدأ السببية هو: «المبدأ الثاني من مُماثِلات التجربة، وله صيغتان:

إحداهما: مبدأ الإحداث، وهو يُوجِب أن يكون لكُلِّ حادثٍ سببٌ.

والأخرى: مبدأ التَّتابُع الزَّماني، ويُوجِب حدوث التغيُّرات طبقًا لقانون الاقترانِ بين السَّببِ والنَّتيجةِ»[١].

ويُقرِّر ذلك بقوله: «لا يُمكِن أن نُفكِّر، بالنظر إلى ما يَحصُل، إلَّا نوعين من السببية: واحدة وَفْقًا للطبيعة، وأخرى بناءً على الحرية.

الأولى: هي اقتران حالةٍ بحالةٍ سابقةٍ تليها بمُوجِب قاعدة في العالَم المحسوس ...

وعلى العكس، أَفهُم بحُرِّيَّةٍ قدرةَ الواحد على أن يبدأ من ذاته حالةً لا تخضع سببيَّتُها بدَوْرِها إلى سببٍ آخرَ يُعيِّنُها من حيثُ الزمانُ وَفْقًا لقانون الطبيعة»[٢].

ويُؤيِّد ماكس بلانك[٣] الضرورة السببية، «فهو يعترف أن قانون السببية لا يُمكِن البرهنةُ عليه، وأننا لا نستطيع الحُكمَ عليه بكونه صحيحًا أو غيرَ صحيح، ولكنه على الرغم من ذلك فإنه ذو أهمِّيَّةٍ بالغة في البحث العلمي؛ لأنه يساعدُنا في ترتيبِ الحوادث وإيجادِ العَلاقات القانونية بينها»[٤].

ويُثبِت توماس هوبس[٥] العَلاقة الضرورية بين العِلّة والمعلول، فالعلم لديه هو: «معرفةُ العِلّة، أو هو معرفةُ المعلولاتِ بعِلَلِها، والعِلَل بمعلولاتها»[٦].

---

(١) المعجم الفلسفي، لمراد وهبة، مؤسسة قباء، ت: (٢٠٠٧م)، ص (٣٤٦).

(٢) نقد العقل المحض، لعمانوئيل كانط، ترجمة: موسى وهبة، الناشر: مركز الإنماء القومي - بيروت، ص (٢٧٣).

(٣) ماكس بلانك، ولد سنة ١٨٥٨م، فيزيائي، ألماني، مؤسس نظرية الكم، توفي سنة ١٩٤٧م. انظر: موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات - بيروت - باريس، ط: (٢)، ت: (٢٠٠١م)، (١٠٩٢).

(٤) مقدمة في الفلسفة المعاصرة، د. ياسين خليل، منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، ط: (١)، ت: (١٩٧٠م)، ص (١٨٢).

(٥) توماس هوبس، ولد في سنة ١٥٨٨م، فيلسوف إنجليزي، توفي سنة ١٦٧٩م، له عدة مصنفات منها: العناصر الفلسفية للمواطن، رسائل في الحرية والضرورة، وغيرهما. انظر: معجم الفلاسفة، لطرابيشي، ص (٧٠٧-٧١٠).

(٦) تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم، دار المعارف - القاهرة، ط: (٥)، ص (٥٢).

**الاتجاه الثاني:** مَن يَنفِي العَلاقةَ بين الأسباب والمسبَّبات:

ومِن أبرزِ رُوّادِ هذا الاتجاهِ: برتراند رسل[١]، يقول: «يتخيل كلُّ الفلاسفة مِن كُلّ المدارس أن التَّسبُّب هو إحدى البديهيات الأساسية في العلم، ومع ذلك فمن الغريب أننا في العلم الحديث، مثل الفَلَك التَّثاقُلي، لا نرى لكلمة «سبب» وجودًا على الإطلاق ... وأعتقد أن قانون السببية مثله مثل كثيرٍ مما يَفُوت على الفلاسفة، وهو أثرٌ من مُخلَّفاتِ عصرٍ مضى، وظل باقيًا مثل النِّظامِ المِلَكِي، لا لشيء سوى الافتراضِ، خطأً بأنه لا ضررَ منه»[٢].

أما تفسيره للتلازم الحادث بين السبب والمسبَّب؛ فيصفه بأنه اطِّرادٌ فقط، فيقول: «إنَّما أحداث تتلاحَق وتترابَط مجموعاتٍ مجموعاتٍ، فإذا اطَّرد حدوثُ مجموعةٍ منها؛ كان ذلك واحدًا من قوانين الطبيعة، فالأمر كله حوادث، وارتباطها بالتجاور، ولا شيء غير ذلك في علمنا إلا ما نَتبرَّع به ظنًّا ووهمًا، فإذا اعترض علينا مُعترِضٌ بأن «القُوّة» الرَّابطة بين السبب ونتيجتِه هي ممَّا يَرِد في خبراتنا؛ أَجَبْناه بأنه يَخلِط بين ما يراه وبين ما يَستدِلُّه»[٣].

ونجد الرابط بين السبب والمسبَّب المشاهَدَينِ في الحياة عند باركلي[٤]، رابطًا على ترتيبٍ مُعتادٍ لا يدل على شيء، يقول: «فلا يجب أن يُتوهَّمَ أن هذا الرابط ضروريٌّ، ولأن ترابط الأفكار لا يتضمن أو يدل على عَلاقةِ العلة بالمعلول، بل فقط إشارة أو رمز الشيء المرموز إليه؛ فالنار التي أراها لا تكون عِلّةَ الألم بسبب اقترابي منها، بل هي بمثابة العلامة أو الرمز الذي يُحذِّرُني منها»[٥].

---

(١) برتراند آثر وليم راسل، ولد سنة ١٨٧٢م، فيلسوف إنجليزي، توفي سنة ١٨٧٠م، له عدة مصنفات منها: مدخل إلى الفلسفة الرياضية، المنهج العلمي في الفلسفة، وغيرهما. انظر: معجم الفلاسفة، لطرابيشي، ص (٣١٧-٣١٨).

(٢) فلسفة العلم الصلة بين الفلسفة والعلم، لفيليب فرانك، ترجمة: علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: (١)، ت: (١٩٨٣م)، ص (٣١٩).

(٣) نحو فلسفة علمية، لبرتراند رسل، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ط: (١)، ت: (١٩٥٨م)، ص (٩٥-١٠٢).

(٤) باركلي، فيلسوف، قس، أيرلندي، توفي سنة ١٧٥٣م. انظر: موسوعة الفلسفة، لعبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: (١)، ت: (١٩٨٤م)، (٢/٢٨٧).

(٥) فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، لفريال حسن خليفة، مكتبة الجندي. ط: (١)، ت: (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، ص
=

فهو يرفض الرابطَ السَّببيَّ؛ لأن العِلّة لا تَملِك خاصيّةَ التأثير، فهي ليست مُؤثِّرة، ولا المعلول يملك خاصية التأثُّرِ بغيرِه.

ويقف معَ رفض السببية مالبرانش(١)، ففلسفتُه نابعةٌ من تَديُّنِه، فقد حاوَل إنشاءَ فلسفةٍ مسيحيّةٍ، ونجد ذلك جليًّا في مفهوم السببية لديه، فهو يرفض التلازمَ الضروريَّ بين السبب والمسبَّب؛ لأنَّ فلسفتَه الدِّينيّةَ تُثبِت الفاعِليةَ المطلَقةَ لله، فـ«مالبرانش»: «يرى أن العلة الحقيقيَّة هي التي يُدرِك العقلُ بينَها وبين معلولِها عَلاقةً ضرورية، ولكن لا يُوجَد إلا الموجود الكامل كمالًا لا نهايةَ له، الذي يُدرِك العقلُ علامةً ضرورية ما بين إرادته وما بين المعلولات، فلا يُوجَد إذًا إلَّا اللهُ وهو العلة الحقيقة، فلا اقترانٌ ولا ارتباطٌ ضروريٌّ إلا بقدرِ ما تريد ذلك الإرادة والحرية الإلهية»(٢).

ويُصرّح بأن السبب الحقيقي الذي به توجد الأشياء هو اللهُ وحدَه، كما يقول: «فإن الله وحده هو الفَعَّال: يَنمِي النبات بمناسبة حرارة الشمس، ويفعل كل شيء بمناسبة شيء آخر، وليست المخلوقات عِلَلا، ولكنها هي وأفعالها «فُرَص» أو «مُناسَبات» لوجود موجودات وأفعالٍ أخرى بفعل الخالق»(٣).

فكُلُّ شيءٍ خاضع للاقتدار الإلهي، كما يُقرِّره بقوله: «فالتَّعاقُب المطَّرِد بين إرادتِي تحريكَ ذراعي وحركة ذراعي، وعلى العموم بين جميع الظواهر - قائمٌ على أساسٍ لا يتزعزع هو القضاء الإلهي؛ فقد ربط الله بين مخلوقاته وأخضعها بعضها لبعض بمُوجِب قوانينَ كُلِّيَّةٍ ثابتةٍ دون أن يمنحها فاعِليّةً ما. فوهمُنا ناشئٌ من أننا نحكمُ بالعِلِّيّةِ حيث لا يُوجَد سوى اقتران مُطَّرِد، وأننا لا نُدرِك بالحِسِّ أيَّ شيء آخر يُمكِن أن يكون عِلّةً»(٤).

---

= (١٣٨).

(١) نيكولا مالبرانش، ولد سنة ١٦٣٨م، فيلسوف فرنسي، توفي سنة ١٧١٤م، له عدة مؤلفات منها: الطبيعة والنعمة، ومباحث في العلم النظري والدين، وغيرهما. انظر: موسوعة الفلسفة، لعبد الرحمن بدوي، (٢/١٢٩).

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي، د. علي سامي النشار، دار النهضة العربية - بيروت، ت: (١٤٠٤هـ)، ص (١٦٤).

(٣) مناهج البحث، للنشار، ص (١٦٤).

(٤) تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم، دار المعارف، ط: (٥)، ص (١٠١).

إذًا لدى مالبرانش يعترفُ بسببٍ واحدٍ وهو الله، ويَنفِي أيَّ أسباب أخرى؛ لأن القول بالأسباب والمسبَّبات يعني من وجهة نظره تَعدُّدَ الآلهة الخالِقة.

وإن كان مالبرانش يرفضُ السَّببيَّةَ على أُسسٍ دينيَّةٍ، نجد هيوم في هذا الاتجاه الرافض ولكنْ على أُسسٍ تجريبيَّةٍ، ففلسفة هيوم[(١)] المعرفية التي تُنكِر الأفكارَ الفِطْرية، والتي تَعتبِر المعرفةَ تَتكوَّن فقطْ من الإحساس والتجربة، انتهت به إلى نفي السببية، كما يقولُ: «فمَن الذي أَوحَى إلى الإنسان أن يَفرِض بأن هذه عَلاقةٌ ضروريَّةٌ لازمةُ الحدوثِ باعتبار الأُولى سببًا والثانيةِ مُسبَّبًا؟ إنَّ كُلَّ ما يراه الإنسانُ بحواسِّه مِن هذه الحادثةِ إحساسانِ مُتعاقِبانِ: كُرَةٌ أُولَى تَتحرَّكُ، ثُمَّ كُرَةٌ ثانيةٌ تَتحرَّكُ. ولم تُقدِّمْ له الحواسُّ عَلاقة بين الحركتين، ولكنه مع ذلك تَخطَّى حواسَّه وزعم أن بين الإحساسينِ عَلاقةَ عِلّةٍ بمعلولٍ، وأن هذه العَلاقة ضروريةٌ مُحتَّمةُ الحدوثِ»[(٢)].

ويقول: «إننا لا نعلم عن العِلّةِ شيئًا إلا أنها الحادثة السابقة التي نُشاهِدُها قبلَ حدوثِ معلولِها، وإذًا لا بدَّ من مُشاهَدة الحادثتينِ معًا». «إذا كان لا بد لنا من البحث عن عِلّةٍ لكلِّ شيءٍ؛ لَوَجَبَ إذًا أن نبحث عن عِلّةٍ للإلهِ نفسِه»[(٣)].

وهكذا نرى أن هيوم رُبَّما يكون مِن أوائل الفلاسفة الذين قالوا بالعادةِ، وأنها هي التي أَوحَتْ للإنسان بوجودِ السببية، وهي العَلاقة بين شيئينِ تَتابَعَ حدوثُهما، فسَمَّاها العِلّةَ والمعلولَ أو السَّببَ والمسبَّبَ.

وهكذا إذًا انتهى المطافُ بالسَّببيَّة في الفكر الغربي المعاصر إلى اتِّجاهين:

**١-** الاعترافُ بمبدأِ السَّببيَّةِ، لِمَا له من أهمية في المشكلات العلمية، مثل الطب والفيزياء والكيمياء والفلك وغيرها من العلوم.

**٢-** نفيُ السَّببيَّةِ؛ لأنها تُعتبَر من مُخلَّفات القرون الماضية، وأن العلم قد تَطوَّر بشكلٍ

---

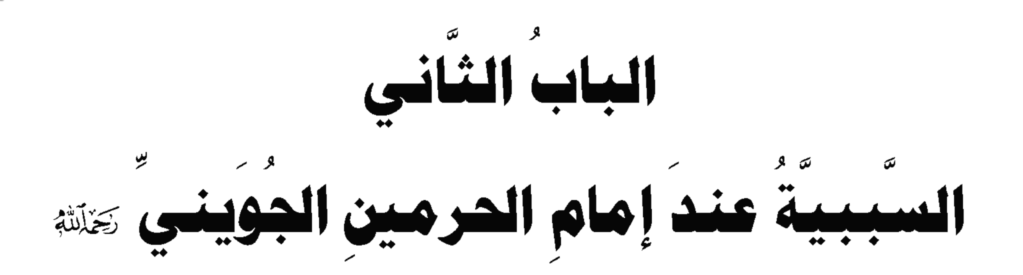
(١) ديفيد هيوم، ولد سنة ١٧١١م، فيلسوف إسكتلندي، مؤرخ، عالم اقتصاد، توفي سنة ١٧٧٦م، له عدة مصنفات منها: رسالة في الطبيعة البشرية، التاريخ الطبيعي للدين، وغيرهما. انظر: معجم الفلاسفة، لطرابيشي، ص (٧٢٦، ٧٢٨).

(٢) قصة الفلسفة الحديثة، لزكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، ت: (١٣٥٥هـ)، ص (٢٣٩).

(٣) المصدر السابق، ص (٢٤٤).

يُمكِنه أن يستغنيَ عن السببية أو نفي السببية لأسباب دينية سعيًا لإثبات الفاعِلية الإلهية.






وفيه تمهيدٌ وفصلانِ:

**تمهيدٌ: السَّببيَّةُ في المذهبِ الأشعريِّ قبلَ الجُوَينيِّ رحمه الله.**

**الفصلُ الأوَّلُ: السَّببيَّةُ الإلهيَّةُ الفاعِلةُ عندَ الجُوَينيِّ رحمه الله، وفيه مبحثانِ.**

**المبحثُ الأوَّلُ: عمومُ فاعِليّةِ اللهِ تعالى في العالَمِ.**

**المبحثُ الثَّاني: الحِكمةُ والتَّعليلُ في أفعالِ اللهِ تعالى.**

**الفصلُ الثَّاني: السَّببيَّةُ والأفعالُ الإنسانيّةُ. وفيه مبحثانِ:**

**المبحثُ الأوَّلُ: السَّببيَّةُ والفعلُ الإنسانيُّ المُباشِرُ. وفيه مطلبانِ:**

**المطلبُ الأوَّلُ: الاستطاعةُ وفاعِليَّةُ القُدرةِ الإنسانيّةِ.**

**المطلبُ الثَّاني: الكَسْبُ وصِلتُه بالقُدرةِ الإنسانيَّةِ الفاعِلةِ.**

**المبحثُ الثَّاني: السَّببيَّةُ والفِعلُ الإنسانيُّ المُتولِّدُ. وفيه مطلبانِ:**

**المطلبُ الأوَّلُ: مفهومُ الفعلِ التَّوليديّ وعَلاقتُه بالفعلِ الإنسانيِّ.**

**المطلبُ الثَّاني: نقدُ الجُوَينيِّ رحمه الله للمُعتزِلةِ في موقفِهم من الفعلِ التَّوليديّ.**

# تمهيدٌ

## السَّببيَّةُ في المذهبِ الأشعريِّ قبلَ الجُوَينيِّ رَحِمَهُ اللهُ.

تَعرَّفْنا في الباب الأول على تعريف الأشاعرة لمصطلح السَّبب والعِلَّة، وخَلَصْنا إلى أن مذهب الأشاعرة المشهورَ عنهم: أن الأسباب لا تُؤثِّر في مُسبَّباتِها، إنما هو تلازمٌ عاديٌّ بين الأسباب والمسبَّبات، فالمسبَّبات تَحدُث عند الأسباب لا بها، والكائنات لا تفعل شيئًا من ذاتها، والمحدِثُ لجميع الحوادث هو اللهُ وحدَه، ولا تأثيرَ لأي سببٍ سواه، كما يقولون: إن الله هو الخالق وحده، ولا يجوز أن يكون خالقٌ سواه، فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد، وأفعالهم، وحركات الحيوان قليلها وكثيرها، حسنها وقبيحها - خلق له تعالى، لا خالقَ لها غيرُه، وللعِبادِ كَسْبٌ[1].

وهذا ما يَعني إثباتَ الفاعِليّة لله فقط، ونفيَها عن العباد، فقد نَفَوْا قدرةَ العباد على التأثير، يقول الشَّهْرِسْتاني نقلًا عن الأشعريّ: قال: «والعبد قادر على أفعالِه؛ إذ الإنسان يجد من نفسه تَفرِقةً ضروريّةً بين حركات الرِّعْدةِ والرِّعْشةِ وبين حركات الاختيار والإرادة، والتفرقةُ راجعةٌ إلى أن الحركات الاختيارية حاصلةٌ تحت القدرة، مُتوقِّفةٌ على اختيار القادر.

ثم على أصل أبي الحسن: لا تأثيرَ للقدرة في الإحداثِ؛ لأن جهة الحدوث قضية واحدة، لا تختلف بالنسبة للجَوْهَرِ والعَرَضِ، فلو أثّرت في قضية الحدوث لأثّرت في حدوثِ كُلِّ مُحدَثٍ، حتى تصلح لإحداث الألوان والطُّعُوم والروائح، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام، فيُؤدِّي إلى تجويزِ وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثةِ، غيرَ أن الله تعالى أَجرَى سُنّتَه بأن يحدث عَقِيبَ القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معَها الفعلَ الحاصل إذا أراده العبدُ وتَجرَّد له، ويُسمَّى هذا

---

(١) انظر: أصول الدين، لمحمد بن مُحَمَّد بن عبد الكريم البَزْدَوي، هانز بيترلنس، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، ت: (١٩٦٣م)، ص (١٠٠)، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن مُحَمَّد الجويني، تحقيق: فوقية حسين محمود، عالم الكتب - لبنان، ط: (٢)، ت: (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، ص (١٠٦)، كتاب الأربعين في أصول الدين، لمحمد بن عمر الرازي، حيدر آباد الدكن ط: (١)، ت: (١٣٥٣هـ)، ص (٢٢٨)، عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، لمحمد بن يوسف بن عمر السنوسي، مطبعة جريدة الإسلام - القاهرة، ت: (١٣١٦هـ)، ص (١٨٢).

الفعل كَسْبًا، فيكون خلقًا من الله تعالى: إبداعًا وإحداثًا وكَسْبًا من العبد حصولًا تحت قدرته»[١].

والأشاعرةُ عندما نَفَوُا السَّببيَّةَ، فسَّروا التأثيرَ الذي نشاهده عندما يحصل السبب إنما هو حدوث للمُسبَّب عند السَّببِ، وليس بالسبب، بقدرةِ اللهِ ﷻ، ولهذا جعلوا مِن أدِلَّتِهم في إثبات الصانع قولَهم بالتَّقدُّم والتَّأخُّرِ، مما يعني جوازَ تَقدُّمِ وتأخُّرِ الأسباب عن مُسبَّباتِها حسَب إرادة الله، يُدلِّل الباقِلَّانيُّ على إثبات الصانع بقوله: «ويدلُّ على ذلك عِلمُنا بتَقدُّمِ بعض الحوادث على بعض، وتأخُّرِ بعضِها على بعضٍ، معَ العلم بتَجانُسِها، ولا يجوز أن يكون المتقدِّمُ منها مُتقدِّمًا لنفسِه وجنسِه؛ لأنه لو تَقدَّم لنفسه لَوَجَبَ تَقدُّم كُلِّ ما هو من جنسِه، وكذلك لو تأخَّر المتأخِّرُ منها لنفسه وجنسه لم يكن المتقدِّم منها بالتَّقدُّمِ أَوْلَى منه بالتَّأخُّرِ، وفي العلم بأن المتقدِّم من المتماثِلات لم يكن بالتَّقدُّمِ أَوْلَى منه بالتَّأخُّرِ - دليلٌ على أنه له مُقدَّمًا قدمه وجعله في الوجود مقصورًا على مشيئته»[٢].

إذًا جواز التقدم والتأخر بين الأسباب ومُسبَّباتها يُثبِت وجودَ الصانع، والدليل الآخَرُ هو مبدأُ التجويز، أي احتمال حدوث أي شيء أو تَحوُّلِه أو تَغيُّرِه؛ لأنه قادر على كل شيء، فيجوز مثلًا أن يترك رجلٌ في منزلِه غلامًا ويعود ليجدَه كلبًا لجواز تَغيُّرِه.

يُدلِّلُ الباقِلَّانيُّ على إثباتِ الصانع بهذا الدليل أيضًا بقولِه: «ويدل على ذلك أيضًا عِلمُنا بصحة قَبولِ كل جسم من أجسام العالَمِ لغيرِ ما حصل عليه من التركيب، وصِحّةِ كونِ المربَّعِ منها مُدوَّرًا، وكونِ المدوَّرِ مُربَّعًا، وكونِ ما هو بصورةِ بعضِ الحيوانِ بصورةِ غيرِه، وانتقالِ كلِّ جسمٍ عن شكلِه إلى غيره من الأشكال، فلا يجوز أن يكون ما اختَصَّ منها بشكل مُعيَّن مخصوصٍ إنما اختَصَّ به لنفسه أو لصحة قبولِه له؛ لأن ذلك لو كان كذلك لوجب قبولُه لكل شكلٍ يصحُّ قبولُه له في وقتٍ واحدٍ، حتى يجتمع في جميع الأشكال المتضادَّةِ، وفي فساد ذلك دليلٌ على بطلان هذا القول، ووجوبِ العلم بأنَّ كُلَّ ذي شكلٍ منها إنما يحصلُ كذلك بمُؤلِّفٍ

---

(١) الملل والنحل، للشهرستاني، (٩٧/١).

(٢) التمهيد، للباقلاني، ص (٤٣).

أَلَّفه وقاصدٍ قَصَدَ كونَه كذلك»[١].

هكذا يُثبِت الأشاعرةُ جوازَ تغيُّر حال الشيء وتَبدُّله، ويُرجِعون ثباتَ الصفات والأجسام على ما هي عليه لقُدرةِ الله فقط، دون وجودِ أيِّ عَلاقةٍ سببيّةٍ بينَها.

وكذلك جعل الأشاعرة العالَمَ مُكوَّنًا من جواهرَ وأجسامٍ وأعراضٍ. فالجسمُ مُؤلَّفٌ، والجَوْهرُ منفردٌ، والعَرَضُ موجودٌ بالأجسام والجواهرِ، والأعراضُ وهي ما تقوم بالجواهر والأجسام ولا تبقى زمانينِ بل هي مُتغيِّرةٌ بمشيئة الله ﷻ[٢].

فالكون مُكوَّن من الجواهر الفَرْدةِ، التي هي الأجزاء الصغيرة التي تَحدُث نتيجةَ انقسام الأجسام، وهي لصغرِها ودِقّتِها لا تنقسمُ، وهي مُتشابِهة ولا يُوجَد ميزةٌ بينها، وتتحرك حركة دائمة اجتماعًا وافتراقًا دون تداخلٍ، وما يُحِيط بها يُسمَّى الخلاءَ، وتَحمِل الجواهرُ الفردةُ الأعراضَ وهي معانٍ زائدةٌ عليها لا تنفصل عنها، ولكنها لا تبقى زمانينِ، فاللهُ يَخلقُ الجوهرَ وفيه عَرَضٌ يبقى لوقتٍ مُعيَّنٍ ثُمَّ يتلاشى، فيخلقُ عَرَضًا آخرَ إذا شاء، ثم يفنى، ثُمَّ يخلق وهكذا.

فالأعراض يخلقها الله بشكلٍ مُستمِرٍّ، ولو تَوقَّف اللهُ عن خلقِها المستمِرِّ لَفَنَتْ[٣].

وقد ذكر البغداديُّ[٤] أنواعَ الأعراض، وهي: الأكوان، الألوان، الحرارة، البُرُودة، الرُّطوبة، اليُبُوسة، الرائحة، الصوت، البقاء، الحياة، الطَّعْم، الموت، العِلْم[٥].

وهكذا قرَّر الأشاعرةُ نظريةَ الخلق المستمِرِّ التي انعكست على السببية لديهم، فهي نَزَعتْ

---

(١) التمهيد، للباقلاني، ص (٤٣-٤٤).

(٢) انظر: الإنصاف، للباقلاني، ص (٢٧-٢٨)، التمهيد، للباقلاني، ص (٣٧)، أصول الدين، للبغدادي، ص (٣٣-٦٠).

(٣) انظر: دلالة الحائرين، لموسى بن ميمون القرطبي، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، (١٨٢/١)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص (١٥٤).

(٤) عبد القاهر بن طاهر بن مُحَمَّد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أصولي، عَلَمٌ شافعيٌّ، توفي سنة ٤٩٢هـ، له عدة مصنفات منها: أصول الدين، الناسخ والمنسوخ، وغيرهما. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، (١٣/ ٢٢٢)، وفيات الأعيان، لابن خلكان، (٣/ ٢٠٣).

(٥) انظر: أصول الدين، لعبد القاهر البغدادي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط: (٣)، ت: (١٤٠١هـ، ١٩٨١م)، ص (٤٠-٤٦).

أيَّ خصائصَ أو طبائعَ للأشياء، فالكون مُكوَّن من جواهرَ فَرْدةٍ مُتماثِلةٍ، إذًا فلا شيء يحملُ خاصيّةً مُميَّزةً عن غيرِه، فالطعام والشراب مُتماثِلة، ولكنَّ اللهَ يخلق بعدها ما نَتوهَّمُ أنه مُسبَّب عنها، وإنما هو عَرَضٌ، فيخلق الشِّبع بعد الأكل، والرِّيَّ بعد الشُّربِ، خلقًا مُستمِرًّا، ولا يحمل الطعامُ طبيعةَ الإشباع، ولا الشرابُ طبيعةَ الإرواء، إنما تُخلَق عندَها.

يقول الباقلّانيُّ: «فأما ما يَهْذُون به كثيرًا من أنهم يعلمون حِسًّا واضطرارًا أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعانِ عن حرارةِ النار وشدة الشراب؛ فإنه جهلٌ عظيمٌ، وذلك أن الذي نشاهده ونَحُسُّه إنما هو تَغيُّر حال الجسم عند تناول الشراب ومُجاوَرة النار، وكونه سكرانَ ومُحترِقًا ومُتغيِّرًا عما كان عليه فقط، فأما العِلم بأن هذه الحالة الحادثة المتجدِّدة من فعل مَن هي؟ فإنه غيرُ مُشاهَدٍ، بل ومُدرَكٌ بدقيقِ الفحصِ والبحثِ»[١].

أيضًا انعكست على السببية الإنسانية، فمثلًا: لو حرَّك إنسانٌ كُرسيًّا، فليس للإنسان أيُّ قدرةٍ خاصّة، وأجرى الله العادة أن يتحرك الكرسيُّ بحركةِ يدِ الإنسانِ، وخلق اللهُ أربعةَ أعراضٍ فيه مُتقارِبةٍ في الوجود ليست سببًا لبعضها، وهي: إرادةُ الإنسان أن يُحرِّك الكرسي، وقُدرتُه على تحريكِه، وحركةُ يدِه، وتَحرُّكُ الكُرسيِّ.

وهذه الأعراض لا تبقى زمانينِ، إنما يخلقها الله خلقًا مُستمِرًّا.

يقول الشَّهرستانيُّ عن مذهبِ الأشعريِّ: «لا تأثيرَ للقدرة في الإحداث؛ لأنَّ جِهةَ الحدوث قضيّةٌ واحدةٌ، لا تختلف بالنِّسبةِ للجَوْهَرِ والعَرَضِ، فلو أثَّرت في قضية الحدوث لأثَّرت في حدوثِ كُلِّ مُحدَثٍ، حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة، غيرَ أن الله تعالى أجرى سُنَّتَه بأن يحدث عَقِيبَ القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها بالفعل الحاصل إذا أراده العبد وتَجرَّد له، ويُسمَّى هذا الفعلُ كَسْبًا، فيكون خلقًا من الله تعالى: إبداعًا وإحداثًا وكَسْبًا من العبدِ حصولًا تحتَ قُدرته»[٢].

---

(١) التمهيد، للباقلاني، ص (٦٢).

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني، (٩٧/١).

إذًا، مِن رأيِ الأشعريِّ: لو كان للعبد قدرة مُؤثِّرة في أفعالِه؛ لكان له قدرة مُؤثِّرة في الألوان والطعوم، وهذا مُستحِيلُ الحدوثِ، إذًا فلا قدرةَ للعبدِ مُؤثِّرةٌ على أفعاله.

فالله يخلق بشكل مباشر خلقًا مُستمِرًّا في لحظةٍ، وحسَبَ هذه النظرة قرَّر الأشاعرة ثبوت حدوث المعجزات، فالكون يُخلَق بشكل دائم وليس على نظامٍ سَبَبِيٍّ، وهكذا تَحدُث المعجِزةُ.

وإثباتهم لكمال الاقتدار الإلهي بهذه الطريقة نتج عنه نفيُ الحكمة والتعليل في أفعال الله؛ لأن القول بها حسَب رأيهم قولٌ بحاجةِ الله لشيء أو لغيره، وهذا انتقاصٌ للهِ ﷻ، كما قال الباقلانيُّ: «لأن العِلَل لا تجوز عليه؛ لأنها مقصورة على جَرِّ المنافع ودَفْع المضارِّ، ويدل على ذلك أيضًا أنه لو كان -تعالى- فاعلًا للعالَمِ لِعِلّةٍ أَوْجَبَتْه؛ لم تَخْلُ تلك العلة من أن تكونَ قديمةً أو مُحدَثةً»[1].

ويشرح شيخُ الإسلامِ ابنُ تيميّةَ مذهبَ الأشاعرة في السببية، فيقول: «لأن عندهم ليس في الوجود شيء يكون سببًا لشيءٍ أصلًا، ولا شيءَ جُعِل لأجلِ شيءٍ، ولا يكون شيء بشيء، فالشِّبعُ عندَهم لا يكون بالأكلِ، ولا العِلْم الحاصل في القلب بالدليلِ، ولا ما يَحصُل للمُتوكِّل من الرِّزقِ والنَّصرِ له سببٌ أصلًا، لا في نفسِه، ولا في نفسِ الأمرِ، ولا الطاعات عندهم سببٌ للثَّوابِ، ولا المعاصي سببٌ للعِقابِ، فليس للنجاة وسيلة، بل مَحْضُ الإرادةِ الواحدة يَصدُر عنها كُلُّ حادث، ويصدر مع الآخر مُقترِنًا به اقترانًا عاديًّا، لا أنَّ أحدَهما مُعلَّقٌ بالآخرِ، أو سببٌ له، أو حكمةٌ له، ولكنْ لأجل ما جرت به العادة من اقترانِ أحدهما بالآخر، يُجعَل أحدُهما أمارةً وعلمًا ودليلًا على الآخر، بمعنى أنه إذا وُجِد أحدُ المقترِنَينِ عادةً كان الآخر موجودًا معه، وليس العلم الحاصل في القلب حاصلا بهذا الدليل، بل هذا أيضًا من جملة الاقترانات العادية»[2].

ونَخلُص بهذا إلى القول أن المذهب الأشعري في السببية قبلَ الجُوَينِيّ رحمه الله كان ينتهي إلى

---

(١) التمهيد، للباقلاني، ص (٣٠).

(٢) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، لأحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن مُحَمَّد ابن تيمية، تحقيق: مُحَمَّد رشاد سالم، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، ط: (١)، ت: (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، (٣٦١/٥).

نفيِ مبدأِ السببية وعدم الاعتداد به، فلديهم: اللهُ هو عِلّةُ أو سببُ وجودِ العالَمِ، وقدرتُه مُطلَقة في الوجودِ، فلا فاعلَ غيرُه، ولا قادرَ سواه، ونفيُ الغايةِ في أفعالِه، ويستندون في نفي السببية على نظريَّاتِهم العقلية في إثبات الصانع وهي:

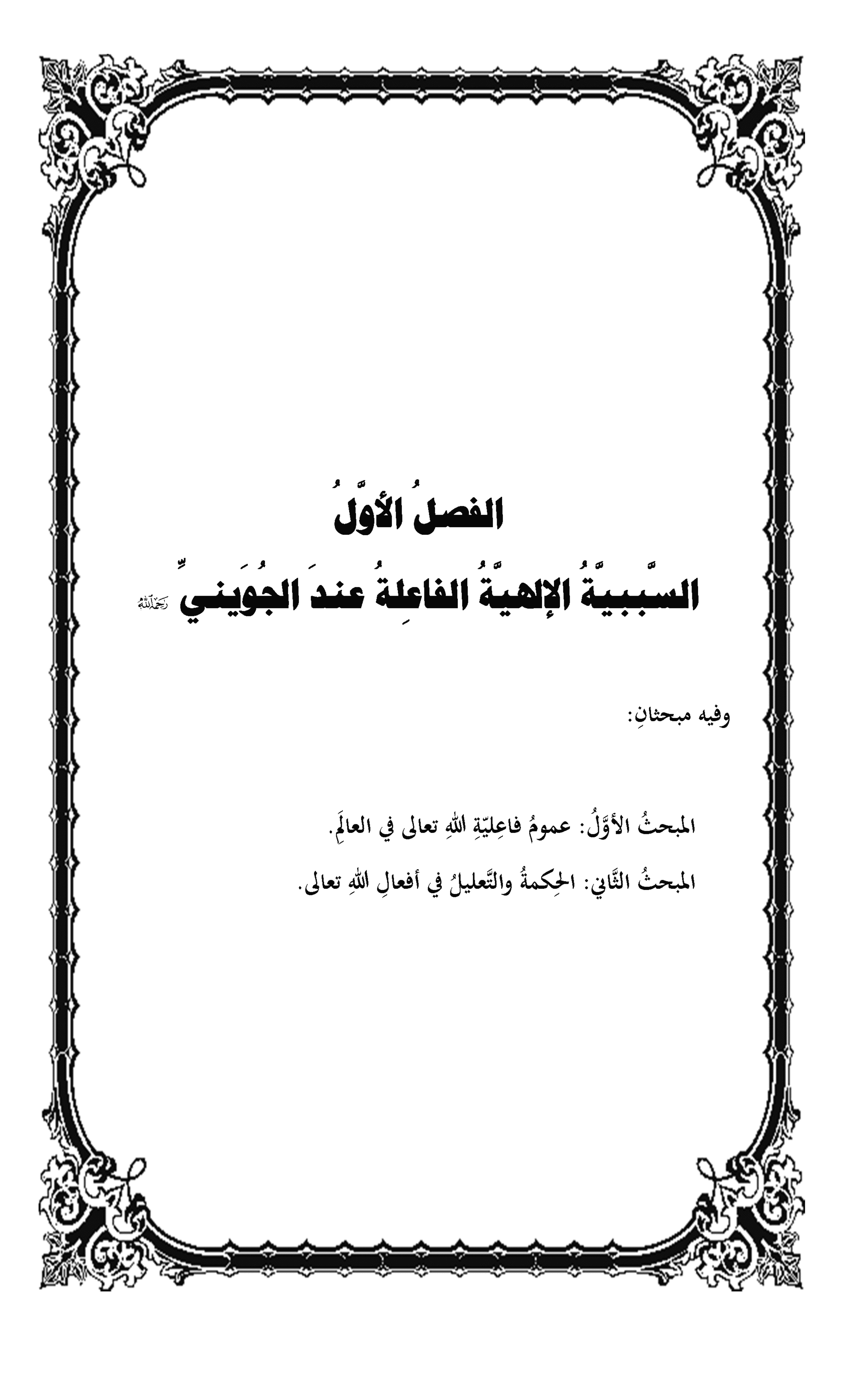
**أولًا**: جوازُ التَّقديمِ والتَّأخيرِ بينَ الأثرِ والمؤثِّر.

**ثانيًا**: نظرية التَّجويز.

**ثالثًا**: مبدأ الأعراض وعدمِ بقائها.

وبهذا يُنكِرون ضرورةَ الترابط بين الأسباب والمسبَّبات، وأنَّ ما يُشاهَد من التلازم إنَّما يَحدُث بحكم العادة، أي يَتكرَّرُ على وجهٍ واحدٍ.





# الفصلُ الأوَّلُ

# السَّببيَّةُ الإلهيَّةُ الفاعِلةُ عندَ الجُوَينيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ

وفيه مبحثانِ:

المبحثُ الأَوَّلُ: عمومُ فاعِليّةِ اللهِ تعالى في العالَمِ.

المبحثُ الثَّاني: الحِكمةُ والتَّعليلُ في أفعالِ اللهِ تعالى.

# المبحثُ الأوَّلُ

# عمومُ فاعِليةِ اللهِ تعالى في العالَمِ

كما هو مذهب الأشاعرة في إطلاق فاعِليّةِ الله في الوجودِ، فهو المحدِثُ لكُلِّ الحوادث، هو أيضًا مذهبُ الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ إذْ يُصرِّح ويقول: «فمذهبُنا أنَّ كل حادث مُرادٌ للهِ تعالى حدوثُه، ولا يختصُّ تَعلُّقُ مشيئةِ الباري بصنفٍ من الحوادثِ دونَ صنفٍ، بل هو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مُرِيدٌ لوقوع جميع الحوادث: خيرها وشرِّها، نفعها وضُرِّها»[١].

ويقول أيضًا: «صانعُ العالَمِ حيٌّ، عالمٌ بجميع المعلومات، قادرٌ على جميع المقْدُورات»[٢].

ويقول: «إنَّ الأُمّةَ مُجمِعةٌ على الابتهال إلى الله تعالى، وإبداءِ الرَّغبةِ إليه في أن يرزقَهم الإيمانَ والإيقانَ ويُجنِّبَهم الكفر والعصيان، ولو كانت المعارفُ غيرَ مقدورةٍ للباري تعالى؛ لكانت هذه الدَّعوةُ الشائعة والرَّغبة الذَّائعة مُتعلِّقةً بسؤالِ ما لا يَقدِرُ الباري عليه»[٣].

وينفي أن يكون للمخلوقات أفعالٌ بمَحْضِ إرادتها، فالله هو مُخترِعُ الأفعالِ، فـ«الأفعالُ المحكَمةُ دالّةٌ على عِلمِ مُخترِعِها، وتَصدُر مِن العبد أفعالٌ في غفلته وذُهُوله، وهي على الاتِّساقِ والانتظام وصفةِ الإتقان والإحكام، والعبدُ غيرُ عالمٍ بما يصدر منه. فيجب أن يكون الصادر منه دالًّا على علمِ مُخترِعه، إنما يتقرَّر ذلك على مذهب أهل الحقِّ، الصائرين إلى أن مُخترِع الأفعال الرَّبُّ تعالى، وهو عالمٌ بحقائقها»[٤].

ولأن الله هو مُخترِع الأفعال، وللإنسان الكسب، فـ«لا يجب عندَنا في حكمِ العقل كونُ المكتسِبِ عالمًا بما يكتسبه. ثم يجوز أن يَصدُر منه القليل، إذ لو وَجَبَ ذلك في الكثير من الأفعال لَوَجَب في القليل منها»[٥].

---

(١) الإرشاد، للجويني، ص (٢٣٧).

(٢) المصدر السابق، ص (٩١).

(٣) المصدر السابق، ص (١٩٥).

(٤) المصدر السابق، ص (١٩٠).

(٥) المصدر السابق، ص (١٩١).

فإثباتُ سببٍ غير الله ﷻ لأيّ مخلوقٍ من مخلوقاته، يعتبرُه الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ مُستحِيلًا، كما يقول: «ومِن المستحِيلِ أن يكون الباري تعالى مالكًا ما لا يَقدِر عليه، وإلهَ ما لا يُعَدُّ من مقدوراته، ولا بد لكل مخلوقٍ من ربٍّ ومالكٍ. وإذا كان العبد خالقًا لأفعال نفسِه لزم أن يكون رَبَّها وإلهَها، من حيث استَبَدَّ بالاقتدار عليها، وهذه عظيمةٌ في الدين، لا يَبُوءُ بها مُوفَّقٌ، وقد دل عليها فحوى التنزيل»[1]. واستدلَّ بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

فإثباتُ فاعلٍ غير الله في الوجود قد يفضي للقول بتَعدُّدِ الآلهة.

ويستدل الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ بعِدّةِ أدلّةٍ من القرآن لإثباتِ مذهبِه في إطلاق الفاعِلية الإلهية في هذا الكون أنه خالقُ الفاعلِ والفعلِ ﷻ، مثل قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ [غافر: ٦٢].

يقول الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذه الآية: إنّها «تقتضي تَفرُّدَ الباري -تعالى- بخلقِ كُلِّ مخلوقٍ، والاستدلال بها يَعتضِدُ بأنَّا نعلم أن فحواها يتضمن التَّمدُّح بالاختراع والإبداع، والتَّفرُّد بخلق كُلِّ شيء»[2].

أمّا دليلُه العقلي على مذهبه «أنَّ الرَّبَّ تعالى مُنفرِد بالإيجاد والاختراع: أنَّ الأفعالَ دالّةٌ على عِلم فاعلها، والأفعال الصادرة من العباد لا يُحِيطون بمُعظَم صفاتها، ولو كانوا خالِقِينَ لها لكانوا مُحِيطِينَ بجُملةِ صِفاتها»[3].

أيضًا فالجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ يعتمد في إثبات الفاعِلية لله وحده على أدلّةِ الأشاعرةِ في إثبات الصانع، وهي:

---

(١) الإرشاد، للجويني، ص (١٩٧).

(٢) المصدر السابق، ص (١٩٨).

(٣) لمع الأدلة، للجويني، ص (١٢١).

### أولًا: التقديم والتأخير:

يقول الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكذلك القولُ في الأَعْراض المتجانِسة، فلما وَجَدْنا المتماثِلات يَتقدَّمُ بعضُها ويَتأخَّر بعضُها؛ استبان بذلك أن الوجود غيرُ واجبٍ بشيءٍ منها»[1].

وهذا من أدلّةِ الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ على إثبات الصانع، وعدم قِدَم العالَم، وهو في هذا النَّصِّ يُقرِّر قُدرةَ الله ومشيئتَه وإرادتَه التَّامّةَ، فالأثر يحصل عند المؤثِّر، وقد يَتقدَّم ويَتأخَّر، فلا ضرورةَ سببيَّةٌ ولا عَلاقةَ بينَها، إنما وحدَه اللهُ يفعل ما شاء، متى شاء، كيف يشاء.

### ثانيًا: التَّجويزُ:

يقول الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «وما شاهَدْنا منها واتَّصَلت به حواسُّنا، وما غاب منها عن مُدرَكِ حواسِّنا، مُتساويةٌ في ثُبوتِ حُكمِ الجواز لها، ولا شكلَ يُعايَن، أو بفرضٍ منا، صَغُر أو كَبُر، أو قَرُب أو بَعُد، أو غاب أو شَهِد، إلَّا والعقلُ قاضٍ بتلك الأجسامِ المشكِلة، لا يستحيل فرض تَشكُّلِها على هيئة أخرى. وما سكن منها لم يُحِلَّ العقلُ تَحرُّكَه ... فيَتَّضِحُ بأدنى نظرٍ استمرارُ مُقتضَى الجواز على جميعها، وما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه ... وتَقرَّر أنه مُفتقِرٌ إلى مُقتضٍ اقتضاه على ما هو عليه»[2].

إذًا كل شيء يجوز فيه التَّغيُّر التامّ، كانقلاب الرماد مِسْكًا، ولا شيء يستحيل عليه هذا التجويز؛ لأن الثبات على ذات الطبيعة بقدرة الله وإرادته فقط، التي لو شاء غيرَها بدَّلها طبيعةً أخرى.

### ثالثًا: مبدأُ الخَلْقِ المُستمِرّ:

يقول الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «العالمِ جواهرُ وأعراضٌ، فالجَوْهر هو المتحيِّزُ، وكُلُّ ذي حجمٍ مُتحيِّزٌ؛ والعَرَض هو المعنى القائم بالجوهر؛ كالألوان والطعوم والروائح، والحياة والموت، والعلوم والإرادات والقُدَر، القائمة بالجواهر. ومما يطلقونه الأكوان؛ وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق،

---

(١) الشامل، للجويني، (١/٢٦٣).

(٢) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: مُحَمَّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث – مصر، ت: (١٤١٢هـ – ١٩٩٢م)، ص (١٦).

ويجمعُها ما يُخصِّص الجوهر بمكان أو تقدير مكان ... ثم حدث الجواهر يُبنَى على أصولٍ، ومنها إثبات الأعراض، ومنها إثبات حديثها، ومنها إثبات استحالةِ تَعرِّي الجواهر عن الأعراض، ومنها إثبات استحالةِ حوادثَ لا أوَّلَ لها.

فإذا ثبتت هذه الأصولُ؛ تَرتَّب عليها أن الجواهر لا تَسبِق الحوادثَ، وما لا يَسبِقُ الحادثَ حادثٌ»[1].

ويقصد الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالمتحيِّز: «الَّذي له حظٌّ من المساحةِ»[2]، و «هو الموجود الذي لا يُوجَد بحيث وجوده مثله من غير تضادٍّ»[3]. أمَّا الحيِّزُ فـ«معناه أنه مكانٌ لجَوْهرٍ مُقدَّرٍ»[4].

وهو يَعتبِرُ بقضية الجواهر الفَرْدة والأعراض، التي نتج عنها أن الله يخلق بشكلٍ مُستمِرٍّ، وهذا دعمٌ لموضوع إطلاقِ فاعِليّتِه في الكون.

فهو يخلق الأعراضَ بشكل مستمر في كل آنٍ، وهذا ما يجعله الفاعلَ الوحيدَ؛ فاليدُ تكتبُ لأن الله يخلقُ عَرَضَ الإرادةِ والحركة والكتابة بشكلٍ مُستمِرٍّ، ومتى ما شاء تَوقَّف عن خلقِ الأعرض فتَتوقَّف اليدُ عن الكتابة.

وهكذا نَخلُص إلى مذهب الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في إطلاقِ فاعِليّةِ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في العالَمِ، وقد دلَّل بالأدلة السمعية والعقلية، فلا فاعلَ في هذا الكون سوى الله، خلق المخلوقَ وفِعلَه وطبيعتَه.

---

(١) الإرشاد، للجويني، ص (١٧-١٨).

(٢) الشامل، للجويني، ص (١٥٦).

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

# المبحثُ الثَّاني

# الحِكمةُ والتَّعليلُ في أفعالِ اللهِ تعالى

تُعرَّف الحِكمةُ في اللغة بأنها «عبارة عن معرفةِ أفضلِ الأشياءِ بأفضلِ العلومِ. ويُقال لمن يُحسِن دقائق الصناعات ويُتقِنها: حكيمٌ»(١)، وتُعرَّف بأنها: «إصابةُ الحقِّ بالعلم والعقل»(٢).

والحكيمُ: «المانعُ من الفسادِ، ومنه سُمِّيت حَكَمةُ اللِّجامِ؛ لأنَّها تمنعُ الفَرَسَ من الجَرْيِ والذَّهابِ في غيرِ قصدٍ»(٣). ويُقال: «هو الذي يُحكِم الأشياءَ ويُتقِنُها»(٤).

أمَّا تعريفها الاصطلاحيُّ عند الأشاعرة؛ فقد قال الغزاليُّ: «أما الحكمة فتُطلَق على معنيينِ: أحدُهما الإحاطةُ المجرَّدةُ بنُظُمِ الأمورِ ومعانيها الدَّقيقةِ والجليلة، والحُكم عليها بأنها كيف ينبغي أن تكون حتى تتمَّ منها الغايةُ المطلوبةُ بها. والثَّاني أن تُضاف إليه القدرةُ على إيجاد الترتيب والنِّظام، وإتقانه، وإحكامه»(٥).

في هذا التعريف نجد أن الغزالي فسَّر الحكمةَ بالعلم أو الإتقان، فلا يجعلُ الحكمةَ نفسَ الغاية، وإنما يجعلُ الغايةَ نتيجةً لها.

فالاتجاه الأشعري في السببية، المبني على أن الفاعل هو الله فقط، والمؤدِّي إلى نفي خصائص الأشياء ومُميِّزاتها وصفاتها وجعلِها شيئًا واحدًا، أدَّى إلى رأيهم في قضية الحكمة والتعليل في أفعال اللهِ، والذي يُقرِّر أن أفعال الله لا تخلو من الحكمة، ولكنَّ الحكمةَ الإلهيةَ لديهم لا تكون مُفسَّرةً بالأغراضِ أو مُعتبَرةً بها؛ لأنها صفة تقتضي مُطلَق المشيئة، والقولُ

---

(١) لسان العرب، لابن منظور، (١٢/١٤٠).

(٢) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، ص (١٨١).

(٣) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١/ ٢٨٨).

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر، للمبارك بن مُحمَّد بن مُحمَّد بن مُحمَّد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، و محمود مُحمَّد الطناحي، المكتبة العلمية – بيروت، ت: (١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م)، (١/٤١٨).

(٥) الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: د. سميح غنيم، دار الفكر اللبناني، بيروت – لبنان، ط: (١)، ت: (١٩٩٣م)، ص (١٦٥).

بتعليل الحكمة يُنافي كمالَها، فلم يُثبِتوا وراءَ هذه الحكمة الإلهية إلا العلم والإرادة والقدرة.

يقول الأشعري: «الحكمة يكون بمعنى العلم، وبمعنى أنه فِعلٌ حسنٌ صوابٌ»(١).

وهذا المذهب في الحكمة والتعليل مبنيٌّ على تقرير الفاعِلية الإلهية المتفرِّدة في العالَم، فكل ما يَحدُث في العالم هو حادثٌ بفاعلية اللهِ المنزَّه عن التعليل والغرض والغاية.

يُقرِّر ذلك الباقلانيُّ فيقول: إنَّ الله ﷻ «يخلقُ العالَمَ بما فيه من أصناف الخلق والأنواع والأعراض والجواهر، لا لعِلّةٍ، سواءٌ كانت تلك العلة نافعةً له، أم غير نافعة، أم نافعة للخلق؛ إذ ليس يبعثه على الفعل غرضٌ، فلا غرضَ له في أفعاله، بل عِلّةُ كُلِّ شيء صُنعُه ولا عِلّةَ لصُنعِه، فهو يفعل ما يشاء ويَحكُم ما يريد، ليس لأحدٍ عليه ولايةٌ، ولا لأحد عليه حُجّةٌ»(٢).

وهم يرفضون مقولة أن نفيَ الغرض عن الفعلِ الإلهيّ يَلزَمُ عنه القولُ بالعَبَث وانتفاءِ الحكمةِ، فالمساواة بين الفعل بدونِ فرضٍ وبين العبث هم مُجرَّد معنى لفظيٍّ اصطَلَح عليه خصومُهم(٣)، فالعبث عندهم إنما يُقال على مَن يَخلُق مُحتاجًا ينتفعُ ويتضرَّر إذا ما انصرف عن تحصيل حاجاتِه وكان فعلُه بلا غرض، أما الله تعالى فهو غنيٌّ لا ينتفع ولا يتضرر، فلا يُقال عن فعلِه «عبثٌ» بأيِّ حالٍ.

ويقولُ الآمديُّ: «إننا لا نُنكِر كون الباري تعالى حكيمًا، وذلك بتَحقُّق ما يُتقِنه من صنعتِه ويخلقه على وَفْق علمه به وبإرادته، لا بأن يكون له فيما يفعلُه غَرَضٌ ومقصودٌ، والعبث إنما يكون لازمًا له بانتفاء الغرض عنه أن لو كان قابلا للفوائد والأغراض، وإلا فتسميتُه غَرَضًا عن طريق التَّوسُّعِ والمِجَاز هو غيرُ مُمكِنٍ»(٤).

إذًا، فإنْ كان نفيُ الغرض عن الفعل يتنافى مع مفهوم الحكمة في الشاهد، إلَّا أن فعلَ

---

(١) مقالات الإسلاميين، للأشعري، ص (٩٧).

(٢) التمهيد، للباقلاني، ص (٣٠).

(٣) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، لفخر الدين الرازي، مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي - بيروت، ط: (١)، ت: (١٩٨٤م)، ص (٢٩٦)، عقيدة أهل التوحيد الكبرى، للسنوسي، مطبعة جريدة الإسلام - مصر، ت: (١٨٩٨م)، ص (٢٣١).

(٤) غاية المرام في علم الكلام، للآمدي، ص (٢٣٣).

الله بلا غرضٍ لا يتعارض معَ كونِه حكيمًا، كما يقول الباقلانيُّ: «ومنها أن يجب الحكمُ والوصف للشيء في الشاهدِ لعِلّةٍ ما، فيجب القضاء على أنَّ مَن وُصِف بتلك الصفة في الغائب فحُكمُه في أنه مُستحِقٌّ لها لتلك العِلّةِ حُكمَ مُستحِقِّها في الشاهد؛ لأنه يستحيل قيامُ دليل على مُستحِقِّ الوصف بتلك الصفة معَ عدم ما يُوجِبُها»[(١)].

فمذهبُ الأشاعرة: أن الله ﷻ فاعلٌ مُختارٌ، ولا عِلّةَ لفعلِه سوى مَحْض المشيئة، كما ذكره الآمديُّ بقوله: «مذهبُ أهل الحقِّ: أن الباريَ ﷻ خلق العالَمَ وأبدعه لا لغايةٍ يستند الإبداع إليها، ولا لحكمةٍ يتوقَّفُ الخلقُ عليها، بل كُلُّ ما أبدعه من خيرٍ وشرٍ ونفعٍ وضُرٍّ لم يكن لغرضٍ قاده إليه، ولا لمقصودٍ أوجب الفعل عليه، بل الخلقُ وأنْ لا خلقَ له جائزانِ، وهما بالنسبة إليه سِيّانِ»[(٢)].

ويقول الرازي: «نُسلِّم أن أفعال الله وأحكامَه يمتنع أن تكون مُعلَّلة بالدواعي والأغراض»[(٣)].

ويقول الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لولا أنه شاع في ألفاظِ عُصْبةِ الحقِّ أنه خالقُ الخير والشّرِ؛ لكان سِرُّ التوحيد يُوجِب أن يُقال: ليس في أفعالِ الله تبارك وتعالى خيرٌ ولا شرٌّ»[(٤)].

فليس الأمر من الله بشيءٍ لشيءٍ، ولا فعلُ اللهِ شيئًا لشيء، ولا نَهيُه عن شيءٍ لشيء، إنَّما كُلُّ ذلك مشيئةٌ مُجرَّدةٌ عن التعليل.

ونفيُ التعليل في أفعال الله مبنيٌّ على مسائلَ لعلَّ من أهمِّها:

**أولًا:** أنه إذا كان الفعل لغَرَضٍ، وإذا فُعِل الفعلُ وحَصَل الغرضُ حصل الكمالُ له، إذًا هو كان ناقصًا قبل حصوله على الغرض.

---

(١) التمهيد، للباقلاني، ص (٣٢).

(٢) غاية المرام في علم الكلام، للآمدي، (١/٢٢٤).

(٣) المحصول، لمحمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، الملقب بفخر الدين الرازي، تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط: (٣)، ت: (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، (٥/١٧٩).

(٤) النظامية، للجويني، ص (٣٥-٣٦).

وقد تَبع الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ مذهبَ أسلافه، ونفى التعليل في أفعال الله تعالى؛ لِمَا في إثباتها من انتقاصٍ له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وقد تبع الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ مذهب أسلافه، ونفى التعليل في أفعال الله تعالى؛ لما في إثباتها من انتقاص له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، كما في إثبات العلة في أفعال الله[١].

وكما في إثبات العلة في أفعال الله من انتقاصٍ للكمال، أيضًا في التعليل إثباتُ اللَّذّةِ والرغبة في الحصول على الغاية، أو حصول منفعة أو دفع ضررٍ بحدوث الغاية، واللهُ تعالى مُنزَّه عنها، يقول الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإنَّ الرَّبَّ تعالى يَتقدَّسُ عن الانتفاع والضَّرَرِ؛ إذْ لا معنى للنفع والضرر، والآلام واللذة، والرَّبُّ مُتعالٍ عنهما»[٢].

**ثانيًا**: أنَّ أفعال الله إذا عُلِّلت بغاية؛ فتلك الغاية أو العِلّةُ إما أن تكون قديمةً أو مُحدَثةً، القديمةُ تُفضِي للقول بقِدَم المخلوقات وهذا مُحالٌ، والمحدَثةُ تُفضِي إلى التَّسلسُلِ وهذا مُحالٌ أيضًا.

ودلَّل الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ على انتفاء الحكمة والغاية في أفعال الله، أنه لو كان فاعلًا للعالَم لعِلّةٍ غائيةٍ؛ لم تَخْلُ هذه العِلّةُ من أن تكون قديمةً أو مُحدَثةً، كما يقول: «وإن كان حادثًا لمعنًى، فلا يخلو ذلك المعنى إما أن يكون قديمًا أو حادثًا، فإن كان قديمًا لزم الحكمُ بقِدَم مُركِّبِه، وفيه القولُ بقِدَم العالَم. وإن كان ذلك المعنى حادثًا فالقولُ في حُدُوثِه كالقول في حدوث العالَم، فيلزم أن يكون حادثًا لمعنى، ويَتسلسَلُ القولُ عند ذلك»[٣].

ويقول: «وإذا سُئِل العاقلُ عما يستحيل على ربه؛ فالعبارة الوجيزة في الجواب أن يقول: يَستحِيلُ عليه كُلُّ ما يدل على حدثِه»[٤].

**ثالثًا**: مبدأ التجويز:

فإرادةُ اللهِ قديمة قائمة بذاته، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وهذه الإرادةُ يستحيل

---

(١) لمع الأدلة، للجويني، ص (١١٨).

(٢) الإرشاد، للجويني، ص (٢٧١-٢٧٢).

(٣) الشامل، ص (٢٥).

(٤) الإرشاد، للجويني، ص (٦٠).

تقييدُها بقصدٍ أو غَرَضٍ. وتطبيقًا للتجويز على كل شيء فكيف تُقيَّدُ إرادةُ الله بغرض جائز تُحوِّله لشيء آخر غير الذي هو عليه؟!

فالحكمة والتعليل يجب نفيُها؛ لأنها تُناقِض قِدَمَ إرادة الله، وتربطُها بقصدٍ أو غايةٍ يجب عليها التَّجويزُ.

كما قرَّر ذلك الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «كل صفة فارَقها حكمُ الجواز، فهي مُستحِيلةٌ على الإله تعالى، فإنَّ القِدَم والجوازَ مُتناقِضانِ»[(١)].

ونفيُ التعليل في أفعال الله لدى المذهب الأشعري ارتبط بعِدّةِ قضايا مُهِمّةٍ؛ كالتَّحسينِ والتَّقبيحِ العقليّينِ، والثواب والعقاب، والعِلّة العقلية للأحكام الشرعية.

ولما كان الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ نافيًا للتعليل في أفعال الله، تَرتَّب عليه نفيُ التحسين والتقبيح العقليين، ممَّا يَعني أن العقل يُوجِب معرفةَ الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل وُرودِ الشرع[(٢)].

فالجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ رفض تعليل الأفعال الإلهية فرفض بذلك التحسين والتقبيح، يقول: «نفي الإيجاب على الله تعالى، فلا يجبُ عليه شيء، وهذه المسألة شُعْبةٌ من التَّحسينِ والتَّقبيحِ»[(٣)].

فمسألة التحسين والتقبيح مُرتبِطة بالحكمة والتعليل في أفعاله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

فالفعل الحسن ليس حسنًا لصفة حسنِه في ذاتِه؛ لأنه ينفي صفاتِ الأفعال، إنما الحسنُ ما حسَّنه الشَّرعُ، حسَّنه دون غايةٍ ولا قصدٍ ولا غرضٍ، والقبيحُ كذلك.

يقول الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «العقل لا يدل على حُسنِ شيءٍ ولا قُبحِه في حُكمِ التكليف، وإنما تَلَقِّي التَّحسينِ والتقبيحِ من مواردِ الشرع ومُوجِبِ السمع. وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسنُ لنفسه وجنسِه وصفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقبح وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوِي له في جملةِ أحكامِ صفات النفس.

فإذا ثبت أن الحُسنَ والقُبحَ عند أهل أهل الحق لا يرجعانِ إلى جنسٍ وصفةِ النفس؛

---

(١) الإرشاد، للجويني، ص (٢١).

(٢) انظر: الملل والنحل، للشهرستاني، (١/ ٧٠).

(٣) الإرشاد، للجويني، ص (٢٧١).

فالمعْنيُّ بالحَسَنِ ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذمِّ فاعله»[١].

فالتحسين والتقبيح لا يرجعانِ إلى العقل، إنما للشرع فقط، فما أثنى عليه الشرع فهو الحسن، وما ذمَّه فهو القبيح.

ونفيُ التعليل في أفعال الله، انعكس أيضًا على العِلّة الشرعية فنفاها، فالعلة الشرعية أو العقلية لدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ ليست تدل على الحكمة من تشريع الحكم، بل الوصف المعرّف للحكم بوضع الشارع؛ كالإسكار وصفٌ موجودٌ في الخمر، وهو علامةٌ أو أمارةٌ على الحكم وهو التحريم الذي وضعه الشارع، فالخمر لم يُحرَّم لدليلِ وجودِ الإسكار، إنما الإسكار علامة وأمارة على التحريم، وليس الإسكارُ عِلّةَ تحريم الخمر، يقول الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «العِلَل العقلية لا حقيقة لها، ومَن طلب الإحاطةَ بذلك فهو مُحالٌ على دقيق الكلام في العِلّة والمعلولِ، ثم يُقال لهم: ما يُسمَّى عِلّةً سمعيةً فهي أمارةٌ في مسلك الظن، وحقُّها أن تُقابَل بالأدلة العقلية، ثم الأدلة العقلية إذا اقتَضَت في ثبوتِها مدلولاتِها لم يقتضِ انتفاؤُها انتفاءَ مدلولاتها، كالفعل إذا دَلَّ على الفاعل لم يَدُلَّ عدمُه على عدمِ الفاعل»[٢].

إذًا أصبحت العلة الشرعية علامةً على الحكم، وليست مُؤثِّرة فيه؛ لأن أفعال الله ليست مُعلَّلة بحِكَم ومصالحَ وأغراضٍ؛ لأن التعليل ينفي الاختيار عن الله، إذ إنه بالتعليل والأغراض يكون مُستكمِلًا وبغيره يكون ناقصًا.

ونفي الواجب على الله، فهو يفعل ما يشاء متى شاء، لا لغايةٍ ولا لغرضٍ، جعل الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ يقول بنفي وجوبِ الثواب للمحسن، أو وجوب العقاب للمُذنِب، يقول: «الثواب عند أهل الحقِّ ليس بحقٍّ محتومٍ، ولا جزاءٍ مجزومٍ، وإنما هو فضلُ اللهِ تعالى. والعقاب لا يجب أيضًا، والواقعُ منه هو عدلٌ من الله»[٣].

فأعمال العباد شُكرٌ منهم لنِعَم الله تعالى، ولا يَتوجَّب عليها ثوابٌ، كما ورد عن الجُوَينيّ

---

(١) الإرشاد، للجويني، ص (٢٥٨).

(٢) البرهان، للجويني، (٢/٥٥١).

(٣) الإرشاد، للجويني، ص (٣٨١).

رَحِمَهُ اللَّهُ: «وليس من حكم العقل استيجابُ عِوَض على أداء فرضٍ، ولو استوجب العبدُ على أداء الشُّكرِ المفروض عِوضًا؛ لوجب أن يجبَ للهِ تعالى على العبد شُكرٌ جديدٌ إذا أثابه»[١].

أيضًا إصابةُ الإنسان بالآلام أو الأمراض لا لغاية ولا لغرض، يقول الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولا حاجةَ عند أهل الحق في تقديرِها حسنةً إلى تقديرِ سَبْقِ استحقاقٍ عليها، أو استيجازِ التزامِ أعواضٍ عليها، أو روحِ جلب نفع أو دفع ضر مُوفَّينِ عليها. بل ما وقع منهما فهو مِن الله تعالى حسنٌ، لا يُعترَضُ عليه في حُكمِه»[٢].

فلا شيء يحدث لشيء، حتى الثواب والعقاب غير مُرتبطَينِ بالمحسن أو المسيء، وكل ما يحدث للإنسان في حياته لا شيء يحدث لشيء؛ لأن الكل خاضع للجواز، ومنها حالة الإنسان، فيجوز أن تتغير من المرض إلى الصحة، أو من الفقر إلى الغنى، لا لغاية ولا لقصدٍ، إنما هي إرادةُ الله ومشيئته المجرَّدة من الغاية والتعليل.

وبهذا نصل إلى ختامِ هذا الفصل بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ هو المحدِثُ لكل الحوادث، واستَدلَّ بأدِلَّةٍ سمعية وأدلةٍ عقلية لإثبات الصانعِ، وإثبات كمال اقتدارِهِ الإلهيّ.

وتَرتَّب على هذا الإطلاق للفاعِلية الإلهية في الكون:

- نفيُ السَّببيَّةِ في أفعال الله، فهو يفعل كما يشاء، ويريد دون سببٍ.
- نفيُ قدرةِ الإنسان المؤثِّرة على أفعاله، فالفاعل الله، والإنسان مُكتسِب للفعل فقط.
- نفيُ طبائعَ أو خصائصَ للموجودات تُصدِر منها أفعالًا خاصّةً بها.
- إثباتُ وقوع المعجزة.

أيضًا نخلص إلى إثبات الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ للحكمة إثباتًا يتَّفقُ معَ نفيه للغرض في الفعل الإلهي، فعلمه أَزَلِيٌّ وشامل، وقدرته مُطلَقة، ومشيئتُه نافذة بلا أي شرط أو اعتبار، فهذا أكمل الحكمة.

(١) الإرشاد، للجويني، ص (٢٧٢).

(٢) الإرشاد، للجويني، ص (٢٧٣).

ونفى الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ التعليلَ في أفعال الله؛ لِمَا في إثباته من إضافة النقص والحاجة للغير، وهذا مُحال في حق الله، أو إثبات لِقِدَم العالَم وتَسلسُلِ الحوادث، وهما باطلانِ، ولأن إثبات الغاية والقصد في أفعال الله يتنافى مع مبدأ التجويز المعتمِد مع غيره من الأدلة العقلية لإثبات الصانع.





# الفصلُ الثَّاني
# السَّببيَّةُ والأفعالُ الإنسانيّةُ

وفيه مبحثانِ:

المبحثُ الأوَّلُ: السَّببيَّةُ والفعلُ الإنسانيُّ المُباشِرُ. وفيه مطلبانِ:

المطلبُ الأوَّلُ: الاستطاعةُ وفاعِليَّةُ القُدرةِ الإنسانيّةِ.

المطلبُ الثَّاني: الكَسْبُ وصِلتُه بالقُدرةِ الإنسانيَّةِ الفاعِلةِ.

المبحثُ الثَّاني: السَّببيَّةُ والفِعلُ الإنسانيُّ المُتولِّدُ. وفيه مطلبانِ:

المطلبُ الأوَّلُ: مفهومُ الفعلِ التَّوليديِّ وعَلاقتُه بالفعلِ الإنسانيِّ.

المطلبُ الثَّاني: نقدُ الجُوَينيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ للمُعتزِلةِ في موقفِهم من الفعلِ التَّوليديِّ.

# المبحثُ الأوَّلُ

# السَّببيَّةُ والفعلُ الإنسانيُّ المُباشِرُ.

وفيه مطلبانِ:

## المطلبُ الأوَّلُ

## الاستطاعةُ وفاعِليَّةُ القدرةِ الإنسانيَّةِ.

تتعلق مسألة أفعال العباد بمُتعلِّقينِ:

**الأول**: بالخالقِ ﷻ، وأن الله خالقُ أفعال العباد.

فقد أَثبَت الجُوَينيُّ رَحِمَهُ اللهُ عمومَ الفاعلية الإلهية في الكون أجمعَ، ومِن ثَمَّ قرَّر أن الله يخلق أفعال العباد جميعَها، لا فاعلَ لها على الحقيقة غيرُه، وأنَّ فعلَ الله هو عينُ فعلِ العبد، كما قرَّر ذلك بقوله: «فالحوادثُ كلُّها حدثت بقدرة الله تعالى، ولا فرقَ بين ما تَعلَّقتْ قدرة العباد به، وبين ما تَفرَّد الرَّبُّ بالاقتدار عليه»(١).

**الثاني**: بالعَبْدِ، وهل له قدرة أو لا؟ وهل قدرته مُؤثِّرةٌ أو غير مؤثرة؟ وهذه القدرة التي بها يتمكن العبد من الفعل، هي التي تسمى بالاستطاعة.

تُعرَّف الاستطاعةُ بأنها: «عَرَضٌ يَخلُقُه اللهُ في الحيوان، يفعل به الأفعالَ الاختياريّةَ»(٢).

وهي في عُرفِ المتكلمين: «عبارة عن صفة بها تُمكِّنُ الحيوانَ من الفعل والتركِ»(٣).

وللجُوَينيِّ في مسألة الاستطاعةِ رأيانِ: مُتقدِّمٌ، ومُتأخِّرٌ.

فأمَّا المتقدِّمُ فقد ذكره في «الإرشاد»، فقال: «اتَّفق سلفُ الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدِع ربُّ العالمين، ولا خالقَ سواه، ولا مُخترعَ إلا هو، فهذا هو مذهب أهل الحق. فالحوادثُ كُلُّها حدثت بقدرة الله تعالى، ولا فرقَ بين ما تَعلَّقت

---

(١) الإرشاد، للجويني، ص (١٨٧).

(٢) انظر: التعريفات، للجرجاني، ص (١٢).

(٣) السابق.

قدرة العباد به، وبين ما تَفرَّد الرب بالاقتدار عليه. ويخرج من مضمون هذا الأصل أن كُلَّ مقدورٍ لقادرٍ، فالله تعالى قادرٌ عليه، وهو مُختَرِعُه ومُنشِئُه»(١).

ثم قال: «فالوجه القَطْعُ بأن القدرة الحادثة لا تُؤثِّر في مقدورها أصلا، وليس من شرط تَعلُّقِ الصفة أن تُؤثِّر في مُتعلَّقِها؛ إذ العلم معقولٌ تَعلُّقُه بالمعلوم معَ أنه لا يُؤثِّر فيه، وكذلك الإرادةُ المتعلِّقة بفعل العبد لا تُؤثِّر في مُتعلَّقِها»(٢).

ونجد في هذا النص للجويني انتقادًا لقول مَن يقولون بخلق العباد لأفعالهم: «أمَّا الضَّربُ الأول مِن الكلام؛ فينحصر المقصودُ منه في طريقتينِ:

إحداهما أن نقول لخصومنا: قد زعمتم أن مَقْدُورات العباد ليست مَقْدورةً للرَّبِّ تعالى، مصيرًا منكم إلى استحالةِ إثبات مقدورٍ بين قادرينِ.

فنقولُ لكم: الرَّبُّ تعالى قبل أن أَقدَرَ عبدَه، وقبل أن اختَرَعَه، هل كان موصوفًا بالاقتدار على ما كان في معلومِه أنه سيُقدِرُ عليه مَن يخترعه أم لا؟

فإن زعموا أنه تعالى لم يكن موصوفًا بالاقتدار على ما سيُقدِرُ عليه العبدَ؛ فذلك ظاهرُ البطلانِ؛ فإن ما سيَقدِرُ عليه العبدُ عينُ مقدورِ اللهِ تعالى، إذ هو من الجائزاتِ الممكِناتِ المتعلِّقةِ بها قدرةُ العبد»(٣).

فالجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ نفى القدرةَ الحادثة للعبد على فعلِه؛ خشيةَ التأثير على فاعِليةِ الله وقدرتِه المطلَقةِ في الوجود.

ويتَّضح هنا تمسُّكُ الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ بمذهب الأشاعرة، وهو: أن الاستطاعة معَ الفعل لا يجوز أن تَتقدَّمَه أو تَتأخَّرَ عنه، بل هي مُقارِنةٌ له، وهي مِن الله تعالى، وما يفعله الإنسانُ بها فهو كسبٌ له(٤).

---

(١) الإرشاد، للجويني، ص (١٨٧).

(٢) المصدر السابق، ص (٢١٠).

(٣) الإرشاد، للجويني، ص (١٨٨-١٨٩).

(٤) انظر: الإنصاف فيما يجوز اعتقاده ولا يجوز الجهل به، لمحمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، =

فالاستطاعة لا بد أن تكون مُقارِنةً للفعل، لا مُتقدِّمةً عليه ولا مُتأخِّرةً، يقول الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «والدليل على أن الحادث مقدورٌ والاستطاعة تُقارِن الفعلَ، أن نقول: القدرةُ من الصفات المتعلِّقة، ويَستحِيلُ تقديرُها دون مُتعلِّق لها. فإذا فرضنا قدرةً مُتقدِّمة، وفرضنا بعدها مقدورًا في حالتينِ مُتعاقبتينِ؛ فإنَّا إذا نظرنا إلى الحالة الأولى لم يُتصوَّر فيها وقوعُ المقدور، وإذا نظرنا إلى الحالة الثانية فلا تَعلُّقَ للقدرة فيها. فإذا لم يكن في الحالة الأولى إمكانٌ، ولم يتقرر في الحالة الثانية اقتدارٌ؛ فلا يبقى لتَعلُّقِ القدرة معنًى»[1].

وبهذا نجد الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ يُسنِد الفاعليةَ التامّةَ لله، وينزعها من الإنسان، وهذا هو قولُه الأول في الاستطاعة.

وقد حدث تَطوُّرٌ في مذهب الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ المختصّ بالاستطاعة في كتابه «العقيدة النِّظامية» وهي آخر ما كَتَب في العقيدة، يَرُدُّ قولَه في «الإرشاد» وقولَ عموم الأشاعرة، إذ يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «أَحدَثَ اللهُ -تبارك وتعالى- القدرَ في العبد على أقدارٍ أحاط بها علمُه، وهيَّأ أسباب الفعل، وسَلَبَ اللهُ العلمَ بالتفاصيل، وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه دواعيَ مُستحِثّةً وخِيرةً وإرادةً، وعلم أن الأفعال ستقع على قدرٍ معلومٍ، فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما عَلِم وأراد. وللعباد اختيارُهم واتِّصافُهم بالاقتدار. والقدرةُ خلقُ اللهِ ابتداءً، ومقدورها مُضاف إليه مشيئةً وعِلمًا وقضاءً وخلقًا وبقاءً، من حيث أنه نتيجة ما انفرد بخلقه، وهو القدرة ولو لم يرد وقوع مقدورِه لَمَا أَقدَرَه عليه، ولَمَا هيَّأ له أسباب وقوعه»[2].

والدليل على إثبات القدرة للعبد «أن العاقل يُفرِّق بين أن ترتعد يدُه، وبين أن يُحرِّكها

---

= مكتبة الخانجي، ط: (٢)، ت: (١٩٦٣م)، ص (٤٦)، ومعالم أصول الدين، لمحمد بن عمر الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي – لبنان، ص (٨٣)، الملل والنحل، للشهرستاني، (٩٦/١-٩٩)، نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص (٧٢-٧٨)، مذاهب الإسلاميين، لعبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، ت: (١٩٩٧م)، (٥٥٧/١-٥٦١).

(١) الإرشاد، للجويني، ص (٢١٩).

(٢) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لعبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ت: (١٤١٢هـ، ١٩٩٤م)، ص (٤٨).

قصدًا»(١).

وبهذا وضَّح الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ مذهبه الذي انتهى إليه، وهو قريبٌ لمذهبِ أهل السنة والجماعة.

(١) اللمع، للجويني، ص (١٢١).

# المطلبُ الثَّاني
# الكسبُ وصلتُه بالقدرة الإنسانية الفاعلة

الأشاعرة جعلوا قدرة الله مُطلَقة في الكائناتِ، وهو الفاعلُ الحقيقي المباشِر لهذا الكون، والإنسان ليس له تأثير في قدرته إلا ما يَحصُل له من الإرادة التي يخلق الله عندها فعلَ العبد، وهذا ما يُطلَق عليه «الكَسْب»، وقد أرادوا بذلك التَّوسُّط بين الجَبْرية(١) والمعتزِلة(٢).

ويُعرِّف الأشاعرةُ الكَسْبَ بعدة تعريفات، منها: «ما يقع به المقدور من غير صحة انفراد القادر به»(٣).

وبعضهم يُعرِّفه بأنه: ما يقع به المقدور في مَحَلِّ قدرتِه»(٤).

وآخَرُ يُعرِّفه بأنه: «ما وُجِد بالقادر وله عليه قدرةٌ مُحدَثة»(٥).

ويضرب البغدادي مثالا يشرح فيه الكسب، فيقول: «فالحجر الكبير قد يَعجِز عن حمله رجل، ويَقدِر آخرُ على حملِه مُنفرِدًا به، فإذا اجتمعا جميعًا على حمله؛ كان حصول الحمل بأقواهما، ولأُخرِجَ أضعفُهما بذلك عن كونه حاملا، كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله، ولو أراد الله الانفرادَ بإحداث ما هو كسبٌ للعبد قدر عليه ووجد مقدوره، فوجوده على الحقيقة بقدرة الله تعالى، ولا يخرج مع ذلك المكتسِب من كونه فاعلا وإن وُجد الفعلُ بقدرة الله

---

(١) مذهب الجبرية في أفعال العباد: الإنسان مُجبَر على أفعاله، ولا استطاعة له أصلا. انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي مُحَمَّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، مكتبة الخانجي – القاهرة، (١٤/٣).

(٢) مذهب المعتزلة في أفعال العباد: أثبتوا أن للإنسان قوة واستطاعة يفعل بها ما اختار فعله، والاستطاعة التي يكون بها الفعل هي قبل الفعل موجودة في الإنسان. انظر: المصدر السابق.

(٣) التعريفات، للجرجاني، ص (٢٣٧).

(٤) انظر: شرح جوهرة التوحيد، لمحمد بن ابراهيم البيجوري، الدار السودانية للكتب، الخرطوم – السودان، ص (٢١٩).

(٥) المعتمد في أصول الدين، لأبي يعلى الحنبلي، تحقيق: وديع زيدان حداد، دار المشرق – بيروت – لبنان، ص (١٢٨).

تعالى»[1].

ويُقرِّر الباقلاني الكسب بقوله: «ويجب أن يُعلَم أن العبد له كسب وليس مجبورًا، بل مُكتسِب لأفعاله من طاعة ومعصية؛ لأنه تعالى قال: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] يعني من ثواب طاعةٍ، ﴿وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] يعني من عقابِ معصيةٍ ... ويدل على صحة هذا أيضًا: أن العاقل مِنّا يُفرِّق بين تَحرُّك يدِه جَبْرًا وسائر بدنه عند وقوع الحُمَّى به، أو الارتعاش، وبين أن يُحرِّك هو عضوًا من أعضائه قاصدًا إلى ذلك باختياره، فأفعال العباد هي كسبٌ لهم، وهي خلقُ الله تعالى، فما يتَّصفُ به الحقُّ لا يتصف به الخلق، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق، وكما لا يُقال لله تعالى: إنه مُكتسِب. كذلك لا يُقال للعبد: إنه خالق»[2].

فالله يخلق أفعال العباد جميعها، وفِعلُ الله هو عينُ فعلِ العبد، ولكي يُوفِّقوا بين شمولية فاعِلية الله وبين ما يشعر به العبد من التفرقة بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية؛ خَرَجُوا بالكسبِ لكي لا يسقطوا في الجبر، ولا يثبتوا السببية الإنسانية كما في الاعتزال.

أمَّا مذهبُ أبي المعالي الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ في الكسب؛ فكما أن له رأيينِ في القدرة الحادثة:

- **الأول** ينفيها، ويجعل الكسبَ مُجرَّدَ اقترانٍ عاديٍّ بين العبد والقدرة، فيقول: «فالوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تُؤثِّر في مقدورِها أصلا، وليس من شرط تَعلُّق الصفة أن تُؤثِّر في مُتعلَّقها؛ إذ العلم معقولٌ تَعلُّقُه بالمعلوم مع أنه لا يُؤثِّر فيه، وكذلك الإرادة المتعلِّقة بفعل العبد لا تُؤثِّر في مُتعلَّقها»[3].

- **والثاني** يُثبِت القدرة الفاعلة.

فانعكس إثباتُ قدرةٍ مُحدَثةٍ في العبد على الكسب لديه، فيُعرِّف الكسبَ بقوله: «معنى

---

(١) أصول الدين، للبغدادي، ص (١٣٣-١٣٤).

(٢) الإنصاف، للباقلاني، ص (٤٣-٤٤).

(٣) الإرشاد، للجويني، ص (٢١٠).

كونِه مُكتسِبًا أنه قادر على فعله وإن لم تكن قدرتُه مُؤثِّرةً في إيقاع المقدور، وذلك بمثابة الفَرْق بين ما يقع مرادًا وبين ما يقع غيرَ مرادٍ وإن كانت الإرادة لا تُؤثِّر في المراد»[١].

ويقول أيضًا: «العبد قادر على كسبِه، وقدرتُه ثابتةٌ عليه، والدليل على إثبات القدرة أن العبد إذا ارتعدت يده، ثُمَّ حرَّكها قصدًا فإنه يُفرِّق بين حالته في الحركة الضرورية وبين الحالة التي اختارها واكتسبها، والتفرقة بين حالتي الاضطرار والاختيار معلومة على الضرورة»[٢].

ويُورِد الشَّهرستانيُّ في سياقِ حديثه عن القدر وتَطوُّر مفهومه لدى الأشاعرة، فيذكر رأيَ الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ فيقول: «ثُمَّ إنَّ إمام الحرمين أبا المعالي الجويني تَخطَّى عن هذا البيان قليلا، أمَّا نفي هذه القدرة والاستطاعة فمما يأباها العقلُ والحِسُّ، وأما إثبات قدرةٍ لا أثرَ لها بوجهٍ فهو كنَفي القدرة أصلا، وأما إثبات تأثيرٍ في حالة لا يفعل فهو كنفي التأثير خصوصًا، والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم، فلا بد إذًا من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقةً، لا على وجه الإحداث والخلق، فإن الخَلْق يُشعِر باستقلال إيجاده من العَدَم، والإنسان كما يَحُسُّ من نفسه الاقتدار، يَحُسُّ من نفسه أيضًا عدمَ الاستقلال، فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سببٍ آخرَ تكون نسبةُ القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستندُ سببٌ إلى سبب آخر، حتى ينتهيَ إلى مُسبِّبِ الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومُسبَّباتها، المستغنِي على الإطلاق، فإن كان سببٌ مهما استغنى من وجه محتاجٌ من وجهٍ، والباري تعالى هو الغني المطلَق، الذي لا حاجةَ له ولا فقر»[٣].

وبهذا خالَف الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ قولَ الأشعريِّ في مسألة الكسب، فقال: «ومَن زعم أن لا أثرَ للقدرة الحادثة في مقدورها، كما أثَّر العلمُ في معلومه؛ فوجهُ مُطالَبة العبد بأفعاله كوجه مُطالَبته أن يُنبِت في نفسه ألوانًا وإدراكاتٍ، وهذا خروجٌ عن حدِّ الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال،

---

(١) لمع الأدلة، للجويني، ص (١٢١).

(٢) المصدر السابق، ص (٢١٥).

(٣) الملل والنحل، للشهرستاني، (٩٨/١).

وفيه إبطال الشرع، وردُّ ما جاء به النَّبيُّون عليهم السلام»[١].

وبهذا نَخلُص إلى أن الجُوَينيّ رحمه الله خالَف الأشعريَّ في أن القدرة مُجرَّدُ صفةٍ لها تَعلُّق بالمقدور من غير أن يكون لها تأثير في مقدورها، بل كلاهما حاصلٌ بقدرة الله، وقال: إن القدرة الحادثة مُؤثِّرة، فهي إذا اجتمعت مع الداعي للفعل تُوجِب الفعلَ، والعبد هو المكتسِب، أي أنه المؤثِّر في فعله باجتماع القدرة الحادثة والداعي للفعل فيه.

(١) العقيدة النظامية، للجويني، ص (٤٤).

# المبحثُ الثَّاني
# السَّببيَّةُ والفعلُ الإنسانيُّ المُتولِّدُ

وفيه مطلبانِ:

## المطلبُ الأوَّلُ
## مفهومُ الفعلِ التَّوليديِّ، وعَلاقتُه بالفعلِ الإنسانيِّ

### معنى التَّولُّد في اللغة:

قال الخليلُ: «الوَلَد اسم يَجمَع الواحد، والكثير، والذكر، والأنثى سواء، والوليد الصبي، والوليدة الأَمَة ... ويُقال: ماله وولده؛ أي ورهطه ... والولادة وضع الوالدة ولدَها. وجارية مُولَّدة: وُلِدت بين العرب، ونشأت معَ أولادهم، ويَغْذُونَها غذاءَ الولد، ويُعلِّمونها من الأدب مثلَ ما يُعلِّمون أولادَهم. وكذلك المولَّد من العبيد. وكلام مُولَّد: مُستحدَث لم يكن من كلام العرب»[١].

### معنى التَّولُّد في الاصطلاح:

يُعرِّف الجرجانيُّ التَّوليدَ، فيقول: «هو أن يَحصُل الفعلُ عن فاعلِه بتَوسُّطِ فعلٍ آخرَ، كحركةِ المِفتاح بحركة اليد»[٢]، و«الأعراض والطُّعوم والروائح وغيرها تقع مُتولِّدةً في الجسم من فعل الغير، كما إذا كان أسبابُها من فعلِه»[٣].

---

(١) العين، للخليل، (٨/٧١).

(٢) التعريفات، للجرجاني، ص (٦٨). وانظر: التوقيف على مهمات التعاريف، لعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي، عالم الكتب – القاهرة، ط: (١)، ت: (١٤١٠هـ – ١٩٩٠م)، ص (١١٣)، الكليات، للكفوي، ص (٩٠٤)، ودستور العلماء، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، لعبد النبي بن عبد الرسول الأحمدنكري، ترجمة: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية – لبنان – بيروت، ط: (١)، ت: (١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م)، (٣/٢٨١).

(٣) التعريفات، للجرجاني، ص (٤٥).

وينعكس مفهوم الأشاعرة لعموم فاعِلية الله في الوجود وشمولها على المفعولات السببية الإنسانية الفاعلة، فأفعالُ العباد المباشِرةُ والمكتسَبةُ من الممكِنات التي تستندُ جميعُها إلى الله ابتداءً وبلا واسطةٍ من قدرةٍ مُحدَثة فاعلةٍ تُعَدُّ سببًا قريبًا في وقوع مقدورِها[١].

ويُقرِّر الباقلانيُّ مذهبَ الأشاعرة في التَّولُّدِ بقوله: «التَّولُّدُ عندنا باطلٌ، غيرُ ثابتٍ في أفعال الخلقِ ولا في أفعال الخالقِ تعالى»[٢].

ويقول أيضًا: «وقد قام واضحُ الدليل على أن المحدَث مَلَكًا أو بشرًا، ساحرًا كان أو غيرَ ساحرٍ أو شيطانًا فإنَّه لا يصحُّ أن يفعلَ في غيرِه شيئًا، ولا يُمكِن أن تُوجَد أفعالُه في محلِّ قدرتِه غيرَ مُتعدِّيةٍ عنه»[٣].

وهذا هو مذهبُ الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ إذ يُقرِّره بقولِه: «القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائمٍ بمحلِّها، وما يقع مُبايِنًا لمحلِّ القدرة فلا يكون مقدورًا بها، بل يقع فعلًا للباري تعالى من غير اقتدار العبد عليه. فإذا اندفع حجرٌ عند اعتماد العبد عليه؛ فاندفاعُه غيرُ مقدورٍ للعبد عند أهل الحق»[٤].

و«الدليل على صحة ما صار إليه أهل الحق: أن الذي وصفوه بكونه مُتولِّدًا لا يخلو إما أن يكون مقدورًا أو غيرَ مقدورٍ.

فإن كان مقدورًا؛ فإنَّ ذلك باطل من وجهين:

أحدُهما: أن السبب مُوجِب المسبَّب على أصولهم عند تقدير ارتفاع الموانع، فإذا كان المسبَّب واجبًا عند وجودِ السبب أو بعده؛ فينبغي أن يستقل بوجوبه، ويستغنيَ عن تأثير القدرة فيه. ولو تخيَّلْنا اعتقادَ مذهب المتولِّد، وخطر لنا وجودُ السبب وارتفاع الموانع، واعتقدنا مع ذلك انتفاءَ القدرة أصلًا؛ فيُوجَد المسبَّب بوجود السبب جريًا على ما قدَّمْناه من الاعتقادات.

---

(١) المواقف في علم الكلام، لعبد الرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب - بيروت، ص (١٥٩).

(٢) تمهيد الأوائل، للباقلاني، ص (٧٥).

(٣) البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والنارنجات، تحقيق: ريتشارد يوسف مكارثي، المكتبة الشرقية - بيروت، ت: (١٩٨٥م)، ص (٥٧).

(٤) الإرشاد، للجويني ص (٢٣٠).

والوجه الثاني: أن المسبَّب لو كان مقدورًا؛ لَتُصُوِّرَ وقوعُه دون توسُّط السبب، والدليل عليه: أنه لما وقع مقدورًا للباري إذا لم يتسبب العبد إليه، فإنه يقع مقدورًا له تعالى من غيرِ افتقارٍ إلى توسيطِ السبب.

فإذا بطل بما ذكرناه كونُ المتولِّد غيرَ مقدورٍ للعبد؛ فلا يبقى بعد ذلك إلا الحكمُ بكون المتولِّد غيرَ مقدورٍ. فإن قضى بذلك قاضٍ كان مُصرّحًا بأنه ليس فعلا لفاعل السبب، فإن شرط الفعل كونه مقدورًا للفاعل، وإذا جاز ثبوتُ فعلٍ لا فاعلَ له جاز أيضًا المصير إلى أن ما نعلمه جواهر العالم وأعراضه ليست بفعل الله، ولكنها واقعةٌ عن سببٍ مقدورٍ مُوجِبٍ لما عداه، وذلك خروج عن الدِّينِ وانسلال عن مذهب المسلمين(١).

وهكذا نَخلُص إلى أن الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ بحث مسألة الأفعال التوليدية من خلال مذهبِه في عموم الاقتدار الإلهي؛ فلا خالقَ ولا فاعلَ سواه، والذي انعكس على مفهوم الأفعال المباشِرة لديه، فكذلك الأفعال المتولّدة تستند إلى الله ابتداءً دون واسطةٍ.

---

(١) انظر: الإرشاد، للجويني، ص (٢٣١-٢٣٢).

## المطلبُ الثاني

## نقدُ الجُوَينيِّ رحمه الله للمعتزلةِ في موقفِهم من الفعلِ التَّوليديِّ

المعتزلة أثبتوا الفعل المتولِّدَ فعلًا للعبد على سبيل الحقيقةِ دون غيره، يقول القاضي عبدُ الجبّار: «والذي عندنا: أن كل ما كان سببُه من جهة العبد، حتى يحصل فعلا آخر عنده ويحسبه، واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة - فهو فعلُ العبد»(١).

ولقد ارتبط مذهب المعتزلة في الفعل الإنساني المتعلِّق بالعبد بمبدأ العدل لديهم، وقد عُرِّف العدلُ بأنه «العِلمُ بتنزيهِه تعالى من أمورٍ ثلاثة: أحدها القبائح أجمع، وثانيها تنزيهه عن ألَّا يفعل ما يجب من ثواب وغيره، وثالثها تنزيهه عن التعبد بالقُبح وخلاف المصلحة. وإثبات جميع أفعاله حكمة وعدلا وثوابا»(٢).

فهو إذًا لا يخلق مقدورات العباد على جهة المباشَرة، بل العباد يفعلون ما أُمِروا به، بقدرةٍ فاعلةٍ يخلقها الله فيهم، ولا ينتج عن ذلك تأثيرٌ على السببية الإلهية الفاعلة، «بل هو الغالب لهم القاهرُ؛ لأنه لو شاء منهم ما لا يريد، لجبرهم بما لا يريد، ولكنه حَلُم عنهم، وأَمهَلَهم إلى يوم الجزاء والحساب»(٣).

ولذلك اهتم المعتزلة بقضية التَّوليدِ اهتمامًا بالغًا؛ لارتباطها بالسببية الإنسانية المثبتة، ولكن اختلفوا في تعريف الفعل المتولِّد كما قرَّر الأشعريُّ: «فقال بعضُهم: هو الفعل الذي يكون بسببٍ مِنّي ويحلُّ في غيري.

وقال بعضُهم: هو الفعل الذي أَوجَبتُ سببَه، فخرج من أن يُمكِنَني تركُه، وقد أفعلُه في نفسي وأفعلُه في غيري.

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي أبي الحسن عبد الجبار، تحقيق: د. توفيق الطويل، و سعيد زايد، (٦٨٧/٩).

(٢) المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. محمد عمارة، دار الهلال، ت: (١٩٧١م)، (١٦٩/١).

(٣) مقالات الإسلاميين، للأشعري، ص (٦٣).

وقال بعضُهم: هو الفعلُ الثَّالثُ الذي يَلِي مُرادِي، مثلَ الألمِ الذي يلي الضَّربةَ، ومثلَ الذَّهاب الذي يلي الدّفعةَ.

وقال الإسكافي: «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له - فهو مُتولِّدٌ»(١).

إذًا هم على النقيض من قول الأشاعرة في التولد، وفي السببية الإنسانية ككل، كما يقول عنهما ابنُ تيميّةَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فهؤلاء المعتزلة يقولون: هذه المتولِّدات فعلُ العبد كالأفعال المباشِرة، وأولئك المبالِغون في مُناقَضتِهم في مسائل القَدَر من الأشعرية وغيرهم يقولون: بل هذه الحوادث فعلُ الله تعالى، ليس للعبد فيها فعلٌ أصلًا»(٢).

ويَرُدُّ الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ على موقف المعتزلة المثْبِتِينَ للفعل المتولِّد للإنسان، فيقول مُقرِّرًا مذهبَهم: «وذهبت المعتزلة إلى أن ما يقع مُبايِنًا لمحل القدرة، أو للجملة التي محل القدرة منها، فيجوز وقوعه مُتولِّدًا عن سببٍ مقدورٍ مُباشِرٍ بالقدرة. فإذا اندفع الحجر عند الاعتماد عليه؛ فاندفاعُه مُتولِّدٌ عن الاعتماد القائم بمحل القدرة. ثُمَّ المتولِّد عندهم فعلٌ لفاعل السبب، وهو مقدور له بتوسط السبب. ومِن المتولِّدات ما يُقدَّم بمحل القدرة؛ كالعلم النظري المتولِّد عن النظر القائم بمحل القدرة»(٣).

ويذكر عن مذهبِهم أنهم قالوا: «إنَّ الباريَ -سبحانه- قادرٌ بنفسه، والعبد قادر بالقدرة، والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة، ولذلك يتَّصفُ بالاقتدارِ على أجناسٍ لا يقدرُ عليها العبادُ بالقدرةِ».

ويردُّ عليهم في نفس الموضعِ بقوله: «هذا لا تحصيلَ له؛ فإنَّ القدرة عندكم لا تُؤثِّر في إيقاع المقدور شاهدًا، وإنما الموقِع للفعل كونُ القادر قادرًا. ثُمَّ هذا الحكمُ شاهدًا يُعلَّل بالقدرة، وهو غائب غير مُعلّل لوجوبه وامتناع تعليل الواجب عندكم. ولذلك زعمتم أن أثرَ كون القادر

(١) مقالات الإسلاميين، للأشعري، ص (٤٠٨-٤٠٩)، وانظر: المواقف، للإيجي، (٨/١٥٩)، كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، (٢/١٤٧٠).

(٢) الصفدية، لابن تيمية، ص (١١٥٠).

(٣) الإرشاد، للجويني، ص (٢٣٠).

قادرًا شاهدًا وغائبًا: الاختراع، وقضيتم باختصاص العبد بمقدوراتٍ لا تتناهى، ولا يغنيكم بعد ذلك مناقضتُكم أصلَكم في الحكم بخروج بعض الأجناس عن مقدورات العباد. وأنتم مُطالَبون في ذلك بما أنكرتموه؛ فلم ينفعْكم الاسترواحُ إلى القواعد الفاسدة والطَّلِبة عليكم مُتوجِّهة في التسوية بين الشاهد والغائب في حكم المقدورات»[(١)].

ويُدلِّل الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ على صحة مذهب الأشاعرة أن المتولِّد إما أن يكون مقدورًا، أو غير مقدور. فإن كان مقدورًا فإن ذلك باطل من وجهين، كما يقررهما بقوله: «أحدهما: أن السبب مُوجِب المسبَّب على أصولهم عند تقدير ارتفاع الموانع، فإذا كان المسبَّب واجبًا عند وجود السبب أو بعده؛ فينبغي أن يَستقِلّ بوجوبه، ويستغنيَ عن تأثير القدرة فيه. ولو تَخَيَّلْنا اعتقاد مذهب المتولّد، وخطر لنا وجود السبب وارتفاع الموانع، واعتقدنا مع ذلك انتفاءَ القدرة أصلًا؛ فيوجد المسبَّب بوجود السبب جريًا على ما قدَّمْناه من الاعتقاداتِ.

والوجه الثاني: أن المسبَّب لو كان مقدورًا لَتُصُوِّرَ وقوعُه دون توسُّطِ السبب، والدليل عليه: أنه لما وقع مقدورًا للباري إذا لم يتسبب العبد إليه، فإنه يقع مقدورًا له تعالى من غير افتقار إلى توسيط السبب»[(٢)].

إذًا حسَب هذه الدليل، يستحيلُ أن يكون المتولِّد غيرَ مقدورٍ للعبد.

فإن قرَّروا بكون المتولِّد غيرَ مقدور، فيجيبُهم الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ: «فإن قضى بذلك قاضٍ كان مُصرّحًا بأنه ليس فعلا لفاعل السبب، فإنَّ شرطَ الفعل كونُه مقدورًا للفاعل، وإذا جاز ثبوتُ فعلٍ لا فاعلَ له جاز أيضًا المصيرُ إلى أن ما نعلمُه من جواهر العالَم وأعراضه ليست بفعلِ الله، ولكنها واقعةٌ عن سببٍ مقدورٍ مُوجِبٍ لما عداه، وذلك خروجٌ عن الدين وانسلالٌ عن مذهب المسلمين»[(٣)].

ويضرب الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ مثالًا على فعلٍ مُتولِّدٍ؛ لِيُثبِت وجهةَ نظرِه في عدم جواز نسبة

---

(١) الإرشاد، للجويني، ص (٢٣١-٢٣٢).

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص (٢٣٢).

المتولِّدات للفاعل، فيقول: «وذلك أن مَن رمى سهمًا، ثم اختَرَمَتْه المنيّةُ قبل اتصال السهم بالرَّمِيّةِ، ثم اتَّصل بها وصادَف حيًّا، ولم يزل الجرح ساريًا إلى الإفضاء إلى زهوق الروح في سنينَ وأعوامٍ، وكلُّ ذلك بعد موت الرامي، فهذه السرايات والآلام أفعالٌ للرامي وكلُّ ذلك بعد موت الرامي، وقد رَمَّت عظامه، ولا مزيدَ في الفساد على نسبةِ قتلٍ إلى الميتِ.

وكُلُّ ما دلَّلْنا به على تفرُّد الباري -سبحانه- بخلق كل حادث، فهو جارٍ في هذا الفصل ردًّا على مَن يزعم المتولِّداتِ مُختَرَعةً لفاعل الأسباب»(١).

هكذا خلص الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الرد على المعتزلة بمسألة التولُّد، فهو يردُّ مُنطلِقًا من اعتقاده بكمال الاقتدار الإلهيّ، وتفرده بالخلق والإحداث، فإثباتُ المتولِّدات لا مجالَ له في ظلِّ إثبات الله فاعلًا مُتفرِّدًا بالإحداث.

ونخلص في هذا الفصل أن الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أثبت خلقَ الله للعباد، وأن الاستطاعة تكونُ مع الفعل مُقارِنةً له، لا مُتقدِّمةً عليه ولا مُتأخِّرةً عنه.

هذا، وللجويني مذهبانِ في القدرة الحادثة:

أحدُهما مُتقدِّمٌ، حيث ينفي الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تأثيرَ العبد في الفعل، فالعبد لا أثرَ له مُطلَقًا في فعله، فأفعال العباد من الله خلقًا وإيجادًا، والأفعال تُضاف للعباد بالاكتسابِ.

والمذهبُ المتأخِّرُ ذكر فيه أن القدرة الحادثة لا بد أن يكون لها تأثيرٌ في مقدورِها، فالعبد يُفرِّق بين الأفعال الضرورية والأفعال الاختيارية، فكان لا بد من إثبات قدرٍ من التأثير له في الفعل، ولكنَّ هذا القَدْرَ لا يعني الاستقلاليّةَ التَّامّةَ بفعلِه عن القدرة الإلهية الفاعِلة.

وينفي الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ نسبة الفعل المتولِّد للإنسان، أو تأثُّر المتولِّد بالقدرة الحادثة، وينسُبُه لله؛ لأنه لا فاعلَ سواه في الوجود، وقد ردَّ على المعتزلة إثباتَهم للتَّولُّدِ، مُنطلِقًا من مذهبه في إثبات كمال الاقتدار الإلهي، وإطلاق فاعِلية الله في الكون.



(١) لإرشاد، للجويني، ص (٢٣٤).



# الفصل الثالث

# السببية الطبيعية عند الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: الخصائص الطبيعية للموجودات، وصلتُها بمبدأ السببية.

المبحث الثاني: الموقف من أصحاب مذهب الطَّبْع.

المبحث الثالث: غائيَّة الطبيعة والنظام الكوني.

المبحث الرابع: خوارق العادات والسببية الطبيعية. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المُعْجِزات.

المطلب الثاني: الكَرَامات.

المطلب الثالث: السِّحْر والكَهانة.

# المبحثُ الأوَّلُ

## الخصائصُ الطَّبيعيَّةُ للموجوداتِ، وصِلتُها بمبدأ السَّببيَّةِ

تعرف الطبيعة في **اللغة** بالسَّجِيّةِ والخَلِيقة، وما رُكّب في الإنسانِ من جميع الأخلاق، كأن يُقال: فلان مطبوعٌ على خُلُقٍ سيِّئٍ، وعلى خُلُقٍ كريمٍ.

وما جُعل في الإنسان من طِباعِ المأكل والمشرب وغيره من الطِّباع التي طُبع عليها، والطَّبْع الختم علي الشيء، وطَبَع الله الخلق: خَلَقَهم على الطبائع التي خلقها.

والطَّبْع ابتداءً صنعةُ الشيء، تقول: طبعتُ اللَّبِن طبعًا، وطبعَ الدِّرهمَ والسَّيفَ وغيرهما يطبعُه طبعًا: صاغه[(١)].

أما الطبيعة في **الاصطلاح**:

فيُعرِّفها الجرجانيُّ بقوله: «الطبيعة عبارة عن القُوّةِ السارية في الأجسام، بها يصل الجسمُ إلى كماله الطبيعيّ»[(٢)].

وقال الرَّاغبُ: «الطَّبْع أن تُصوِّرَ الشيءَ بصورةٍ ما؛ كطبعِ السِّكّةِ، وطبعِ الدَّراهمِ، وهو أعمُّ من الخَتْم، وأخصُّ من النَّقْش ... وبه اعتبر الطبع، والطبيعة، التي هي السجية؛ فإن ذلك هو نقشُ النفس بصورةٍ ما؛ إما من حيث الخلقة، وإما من حيث العادة، وهو فيما ينقش به من حيث الخِلْقة أغلب»[(٣)].

وتُعرَّف الطبيعةُ أيضًا بأنها «الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادّةِ في الشيء الممتزِج، فيُقال فيما يغلب عليه الحرارة: إنَّ طبعَه حارٌّ، أو طبيعته حارّةٌ، وكذلك في البرودة والرطوبة

---

(١) العين، للخليل، (٢/٢٢-٢٣)، وانظر: الصحاح، للجوهري، (٣/١٢٥٢-١٢٥٣)، معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، (٣/٤٣٨)، لسان العرب، لابن منظور، (٨/٢٣٢-٢٣٤)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية - بيروت (٢/٢٦٨-٢٦٩).

(٢) التعريفات، للجرجاني، ص (١٨٢).

(٣) المفردات في غريب القرآن، للحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق - بيروت، ط: (١)، ت: (١٤١٢هـ)، ص (٥١٥).

واليبوسة»(١).

وتُطلَق الطبيعة على «كُلّ ما يصدر عن الشيء من ذاتِه، ولا يرجعُ فيه إلى سببٍ خارجٍ، كالحجر إذا هبط، لا إذا صعد؛ فإنَّ صعودَه يرجع إلى سببٍ خارجٍ عن ذاته، وهو قوةُ الرأس، وهبوطه ليس كذلك»(٢).

وقد يُقصَد بالطبيعة: «كُلّ قوة جسمانية، أعني كل مبدأ فعل يصدر عن الأجسام مما وجوده فيها. فقيل: إن الطبيعة هي مبدأ أول حركة ما هي فيه وسكونه بالذات، لا بالعرض»(٣).

وتُعرَّف أيضًا بأنها «الاستعدادُ القويُّ في الشيء، وهو الذي يظهر فيه بتيسيرِ الأسباب، كما يُقال في المتعلِّم الجيّد: إنه مطبوعٌ، وله طَبْعٌ. ويُقال على كُلّ ما يَهتدِي إليه الفاعلُ بغيرِ تعليمٍ: إنه بالطَّبعِ وبالطبيعةِ؛ كرَضاعِ الطفل وضحكِه وبكائِه»(٤).

وقد ورد لفظ طبع ويطبع ونحوهما في كتاب الله، فمنها قوله تعالى: ﴿فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [المنافقون: ٣]، يقول الطبريُّ: «فجعل الله على قلوبِهم ختمًا بالكفر عن الإيمان»(٥).

ومن السُّنّة قولُ رسولِ الله ﷺ: **(إن الغُلام الذي قتله الخضر طُبِع كافرًا، ولو عاش لأَرهَقَ أبويهِ طُغيانًا وكُفرًا)**(٦).

إذًا فالطبيعة عند جمهور المسلمين صفةٌ قائمة بالأجسام، وهي القُوَى التي خلقها الله في الأجسام، وتَجرِي بها كيفيّاتُ الأجسام على ما خلقها الله عليه، مُؤثِّرةً وَفْقَ تدبيرِ الله لها.

أما مذهب الأشاعرة في مسألة الطبائع أو الخصائص الموجودة في الموجودات؛ فهو إنكارُ

---

(١) المعتبر في الحكمة، لأبي البركات البغدادي، حيدر آباد الدكن – ط: (١)، ت: (١٣٥٨هـ)، (٤/٢).

(٢) المصدر السابق، (٤/٢-٥).

(٣) المصدر السابق، (٥/٢-٦).

(٤) المصدر السابق، (٥/٢).

(٥) جامع البيان، للطبري، (٣٩٥/٢٣).

(٦) أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين (٢٠٥٠/٤)، ح (٢٦٦١).

وجودِ أيِّ طبعٍ أو ميزةٍ أو خصيصةٍ في أيِّ شيءٍ في الوجود، إضافةً إلى إطلاقِهم للفاعلية الإلهية، فلا فاعلَ سوى الله.

يُقرِّر ذلك الباقلانيُّ -الذي يقول بأنّه لا فاعلَ إلَّا اللهُ- فيقول: «لا يَفعَلُ إلَّا حيٌّ عالمٌ قادرٌ مُرِيدٌ، ولا يثبت لجمادٍ فعلًا»(١).

وقد فسَّروا ما يحدث في الكون بمبدأ الجواهر الفَرْدة الذي يقول: إن الكون مُكوَّن من أجزاءٍ مُتناهِية في الصِّغر ومُتشابِهة ولا مُميِّزات بينها، تحملُ أعراضًا تُخلَقُ بشكلٍ مُستمِرٍّ دائمٍ، والأعراض تشمل الأكوان، والألوان، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والرائحة، والصوت، والبقاء، والحياة، والطعم، والموت، والعلم.

فالعَرَض يحملُه الجَوْهر فيُعطِي ما يُشبِه الصفةَ للشيء، ولكنها صفةٌ ليست في هذا الشيء، إنما أعراضٌ مُضافةٌ ولا تستمرُّ زمانينِ إن شاء الله خَلَقَها من جديد، وإن شاء أفناها، وما يُشاهَد من الآثارِ يُفسِّرونه أنه يَحدُث نظرًا للعادة والاقترانِ العاديِّ.

فكيف يُثبِتُ الأشاعرةُ أن للموجودات طبائعَ ومُميِّزاتٍ وهم القائلون بمبدأ الجواهر والأعراض؟!

ونرى مذهب الأشاعرة في الخصائص الطبيعية للموجودات كما عبَّر عنه ابنُ حزمٍ(٢): «ذهبت الأشاعرةُ إلى إنكار الطبائعِ جملةً، وقالوا: ليس في النار حَرٌّ، ولا في الثلج بردٌ، ولا في العالمِ طبيعةٌ أصلًا. وقالوا: إنما حدث حرُّ النار جملةً، وبردُ الثلج عند الملامَسة. قالوا: ولا في الخمرِ طبيعةُ إسكارٍ، ولا في المنِيِّ قُوّةٌ يحدثُ بها حيوانٌ، ولكنَّ اللهَ ﷻ يخلق منه ما يشاء، وقد كان مُمكِنًا أن يُحدِث من مَنِيِّ الرجال جملًا، ومن مَنِيِّ الحمار إنسانًا، ومِن زُوَيعةِ الكُزْبُرِ

---

(١) نكت الانتصار لنقل القرآن، للباقلاني، تحقيق: د. محمد زغلول سلام، منشأة المعارف - الإسكندرية، ت: (١٩٧١م)، ص (٣٠٤).

(٢) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري، ولد سنة ٣٨٤هـ، شاعر، فيلسوف، فقيه، توفي سنة ٤٥٦هـ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، جمهرة أنساب العرب، وغيرهما. انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، (٣/٣٢٥)، لسان الميزان، لابن حجر، (٤/١٩٨)، والنجوم الزاهرة، لابن تغري بردي (٥/٧٥).

نخلًا»[١].

نجد إمام الحرمين أبا المعالي الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ يُتابع مذهبَ أسلافه الأشاعرةِ في رفضِ السببية الطبيعية، وإنكارِ أن تكون هناك طبائعُ ثابتةٌ للموجودات بمقتضاها تصدر عنها أفعالُها الخاصّةُ بها، وذلك لمذهبه في السببية الإلهية الفاعلة كما يقول: «فمذهبُنا أن كل حادثٍ مُرادٌ لله تعالى حدوثُه، فلا يختصُّ تعلُّق مشيئةِ الباري بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو تعالى المريد لوقوع جميع الحوادث خيرِها وشرِّها، نفعِها وضرِّها»[٢].

وخلاصةُ مذهبِ الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ في السببية في قولِه: «والذي انتهى إليه اختيارُنا بعدَ استيعابِ مُعظَمِ العُمرِ في المباحَثةِ: أن ليس في العقلِ عِلّةٌ ولا معلولٌ، فكون العالِمِ عالمًا هو العِلمُ بعينِه، وإنما صار إلى القول بالعِلّة والمعلولِ مَن أثبت الأحوالَ، وزعم أن كون العالِمِ عالِمًا معلولٌ والعلم علة له، وهذا ممَّا لا نرضاه ولا نراه»[٣].

وكان دافِعُ المذهب الأشعري في نفيِ الطبائع ردَّهم على الفلاسفة الذين قالوا: إنَّ الكون مُكوَّن من طبائعَ أربعٍ، وهي أصل الكون، وهي من يخلق ويفعل. ولكنهم وقعوا في النقيض تمامًا فنَفَوُا الطبائع بالكلية كما قرر ذلك الباقلاني إذ يقول: «فإن قال قائل: لِمَ أنكرتُم أن يكون صانعُ العالم طبيعةً من الطبائع وَجَب حدوثُ العالَمِ عن وجودِها؟

قيل له: أَنكَرْنا ذلك لأنَّ هذه الطبيعة لا تخلو أن تكون معنًى موجودًا، أو معدومًا ليس بشيءٍ. فإن كانت معدومةً ليست بشيء؛ لم يجز أن تفعل شيئًا، أو أن يكون عنها شيء، أو يُنسَب إليها شيء؛ لأنه لو جاز ذلك جاز وجودُ الحوادث من كل معدومٍ وعن كل معدومٍ، لأن ما يقع عليه هذا الاسم فليس بذاتٍ ولا يختصُّ ببعض الأحكام والصفات، فلو كان منه ما يحدث الأفعال أو تجب عنه لصحَّ ذلك من كل معدومٍ، وذلك باطلٌ باتِّفاقٍ.

وإن كانت الطبيعة التي نَسَب إليها السائلُ حدوثَ العلم وعلقه بها معنى موجودًا؛ لم تخل

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، (٥/١١).

(٢) الإرشاد، للجويني، ص (٢٣٧).

(٣) البرهان، للجويني، (٢/١٠٩٧).

تلك الطبيعة الموجِبة عندهم لحدوثِ العالم من أن تكون قديمةً أو مُحدَثة، فإن كانت قديمةً وجب أن تكون الحوادث الكائنة عنها قديمةً ... وإن كان الطبعُ المحدِثُ للعالم مُحدَثًا عن طبعٍ أو لا طبع. فإن كان حادثًا عن طبع أوجبه وَجَب أيضًا أن تكون تلك الطبيعةُ كائنةً حادثةً عن طبيعةٍ أخرى أَوجَبَتْها. وكذلك القولُ في طبع الطبع أبدًا إلى غير غايةٍ. وهذا يُحِيل وجودَ العالَم لأنَّه مُتعلِّق بوجودِ ما لا غايةَ له، وقد ثبت استحالةُ خروج ما لا غايةَ له إلى الوجود»[1].

وهكذا يُبطِلُ الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ الضرورةَ السببية الطبيعية، كما أبطلها الأشاعرةُ من قبلِه، فإنَّ الموجودات بأسرِها عندهم مُستنِدة إلى الله ابتداءً بلا وجوبٍ، ولا فاعلية في الكونِ إلَّا فاعليّة الله.

وما يحدثُ من الآثار المشاهَدة من الموجودات في الكون ليست إلا عادةً واقترانًا، ولا رابطةَ بينها.

(١) التمهيد، للباقلاني، (١/٥٣-٥٤).

# المبحثُ الثَّاني
# الموقفُ من أصحابِ مذهبِ الطَّبائعِ

أصحاب مذهب الطَّبْع هم: قوم من الفلاسفة زعموا أن أصل العالم الطبائعُ الأربعُ، وهي: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، وأنها قديمة مُؤثِّرة في العالم بطبعِها لا باختيارِها، وأنها لم تزل مُتناثِرة، ثم امتزجت، فاقتضى امتزاجُها العالَمَ. فالحرارة طَبْع النار، والبرودة طبع الماء، والرطوبة طبع الهواء، واليبوسة طبع الأرض، وهذه هي العناصر الأربعة. ومنهم مَن زاد على هذه المقولة فقال: إن الأفلاك زاد لكواكبَ قديمةٍ أيضًا. ومنهم من زاد طبيعة أخرى خامسة(١).

ويرتبط موقفُ الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ من أهل الطبائع بمذهبِه في إثبات كمال الاقتدار الإلهي، وخشيته أن يُنتقَص لو أَثبَت لأيِّ كائنٍ فعلًا أو طبيعةً خاصّةً به؛ فهو المحدِث الوحيد في هذا الكون.

ويرتبط أيضًا بموقفه من الطبائع المضادّةِ لهم تمامًا، فهو ينفي الطبائع والخصائص في الموجودات، فليس لها أيُّ خصائصَ مُؤثِّرة، إنما ما يحدث في الكون مُجرَّد اقترانٍ عاديٍّ.

ويتأثر موقفه منهم بدليل (الجواهر والأعراض) الذي يعتمده لإثبات كونِ العالَمِ مُحدَثًا، ومِن ثَمَّ إثبات مُحدَث له أَوجَده من العدم، وبذلك يُثبِت القدرةَ الإلهية، فيقول: «العالَم جواهرُ وأعراضٌ، فالجوهر هو المتحيِّز، وكل ذي حجم مُتحيِّز، والعَرَض هو المعنى القائم بالجوهر؛ كالألوانِ والطعومِ والروائحِ، والحياةِ والموتِ، والعلومِ والإراداتِ والقُدَرِ القائمة بالجواهر».

إذًا فهذا العالَمَ مُؤلَّف من جواهرَ وأعراض، جواهر مُتحيِّزة وأعراض مُحدَثة، فلا بد لهذا الكون من مُوجِد يستحيل عليه التَّحيُّز وقبول الحوادث وهو الله عَزَّ وَجَلَّ، وبذلك ينتفي أن يكون للموجودات طبائعُ تُصدِر أفعالًا خاصّةً بها.

---

(١) انظر: أصول الدين، للبغدادي، (٢٥٣/١)، الفصل، لابن حزم، (٩٠/١-٩١)، التبصير في الدين وتمييز الناجية عن الفرق الهالكين، لأبي المظفر الأسفراييني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي - القاهرة، ت: (١٩٥٥م)، ص (١٥٠).

ويُقسِّم الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ الطبائعيين إلى فريقين:

**أحدُهما**: يقول بحدوثِ العالم وإثبات الصانع، ولكنهم يصيرون إلى أن الله تعالى خَلَقَ الأجسامَ على طبائعَ وخواصَّ تقتضي أفعالا طبيعية غير صادرة عن اختيارٍ.

**والثَّاني**: يذهبُ إلى القولِ بقِدَم الطبائع الأربعِ(١).

ويَرُدُّ على الفريق الأول القائل بوجود طبائع للموجودات، بأن القدرة لله فقط، فلا فاعل سواه في هذا الكون، فيقول: «فمذهبُنا أنَّ كُلَّ حادثٍ مُرادٌ لله تعالى حدوثُه، ولا يختص تعلُّق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو تعالى مُرِيد لوقوع جميع الحوادث: خيرِها وشرِّها، نفعِها وضرِّها»(٢).

ويقول: «الحوادث كُلُّها تقع مُرادةً للهِ تعالى»، و«صانعُ العالَم حيٌّ، عالِمٌ بجميع المعلومات، قادرٌ على جميع المقدوراتِ»(٣).

واستنادًا إلى دليل الجواهر والأعراض يقول: «الحادث في حال حدوثه مقدور القدرة القديمة، وإن كان مُتعلِّقًا للقدرة الحادثة فهو مقدور بها. وإذا بقي مقدور من مقدورات الباري تعالى -وهو الجوهر- لا يبقى غيره من الحوادث، فلا يتصف في حال بقائه واستمرار وجوده بكونه مقدورًا إجماعًا»(٤).

فجميع الموجودات في الكون مِن إحداث الله تعالى وحدَه، فكيف يُثبِت لغيره قُدرةً؟!

ويقول أيضًا: «وأمَّا ما أَسْمَوْه طبائعَ فيما دون القمر؛ فلا محصولَ له، فإنهم عَنَوْا بكل ما أشاروا إليه اجتماع العناصر على أقدار؛ فإن عَنَوْا باجتماعها بداخلها فذلك محال؛ لأن المتحيِّزَ لا يقوم بحيث مُتحيِّز. ولو جاز قيام متحيز بحيث متحيز لجاز رجوع العالَم إلى حيِّز خردلةٍ، من غير تقديرِ عدمِ شيءٍ منها، وهذا معلومٌ بطلانُه على الضرورة، ولو تداخلت العناصر

---

(١) الشامل، للجويني، ص (٢٣٧-٢٣٨).

(٢) الإرشاد، للجويني، ص (٢٣٧).

(٣) لمع الأدلة، للجويني، ص (١١٠).

(٤) الإرشاد، للجويني، ص (٢١٩).

لاجتمعت في الحيِّز الواحد: الحرارةُ التي هي صورة النار، والرطوبةُ التي هي صورة الهواء، والبرودةُ التي هي صورة الماء، واليبوسةُ التي هي صورة الأرض؛ وذلك معلومٌ بطلانُه بضرورة العقل»[١].

ومِن المستحِيل أن يكون أصلُ العالَم هو الطبائعَ الأربعَ، ويُسوِّغ الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ ذلك بأن الطبيعة إما أن تكون قديمة أو حادثة، فيقول: «لأن تلك الطبيعة لا تخلو إما أن تكون قديمةً أو حادثةً. فإن كانت قديمةً لزم قِدَم آثارها، فإن الطبيعة عند مُثبِتها لا اختيارَ لها، وهي مُوجِبةٌ آثارَها عند ارتفاع الموانع، وقد صَحَّ حدوثُها.

وإن كانت الطبيعة حادثةً افتقرت إلى طبيعةٍ أخرى، ثم الكلام في تلك الطبيعة كالكلام في تلك الطبيعة كالكلام في هذه الطبيعة، وينساق هذا القولُ إلى إثباتِ حوادثَ لا أوّلَ لها، وقد تَبيَّن بطلانُ ذلك»[٢].

إذًا فالقول بتَكوُّن العالَم من الطبائع الأربع مُستحِيلٌ؛ لأن ذلك يلزم منه إثبات قِدَمها، وهذا باطل؛ لأنها مُحدَثةٌ من قِبَل الله، أو قد يلزم منه القولُ بحدوثِها، وهذا يستلزم القولَ بتَسلسُلِ الحوادثِ، وهذا باطلٌ أيضًا.

ورَدَّ على الفريقِ الثاني القائل بقِدَم الطبائع استنادًا إلى دليل (الجَوْهر والعَرَض)، فقال: «أنتم لا تَخْلُونَ: إما أن تُثبِتوا الطبائع مُختصّةً بالجواهر في الأزل، وإمَّا أن تثبتوا الطبائع والخواصَّ غيرَ مُختصّةٍ بالجواهر»[٣].

فأما إثبات اختصاص الطبائع بالجواهر في الأزل فهو حكم بقِدَم الجواهر، وهذا يُنافِي حَدَثَها كما يقول الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «مَن يُخالِفُنا في إثبات الجواهر في الأزل لا يخلو: إما أن يُثبِتها مُجتمِعةً، أو مُتلاصِقة، أو مُفترِقة مُتباعِدة، أو مُجتمِعة مُفترِقة، أو لا مُجتمِعة ولا مُفترِقة.

فإن أَثبَتها مُجتمِعةً أو مُفترِقةً؛ فالاجتماع والافتراق كونانِ. فقد صرح بأنها لا تخلو عن الأكوان.

---

(١) الإرشاد، للجويني، ص (٢٣٧).

(٢) لمع الأدلة، للجويني، ص (٩١).

(٣) الشامل، للجويني، ص (٢٣٨).

وإن زعم أنها مُجتمِعة مُفترِقة معًا؛ فقد أَثبَت الاجتماع والافتراق، وهو ما نبغيه، ولكن ناقَضَ فيه. على أن إثبات الوصفين على الاجتماع معلومٌ بطلانُه على الضرورة؛ إذ العاقل يضطر إلى معرفة استحالةِ كون الشيئين مُفترِقين في حال كونهما مُجتمِعين»(١).

وأما إثبات أن الطبائع والخواصَّ غيرُ مُختصّةٍ بالجواهر وإنما هي مُنفرِدة بالوجود؛ فهذا باطلٌ أيضًا؛ لأن الخواصَّ تقع في ثلاثةِ أقسامٍ:

١- إما أن تكون في حُكم الجواهر، فهذا قولٌ بقِدَم الجواهر المنفِيِّ لدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ كما سبق.

٢- وإما أن تكون في حُكم الأعراض، فيستحيل قيام العَرَض بنفسه، و «الدليل عليه أن العِلم ونحوه لو قام بنفسه؛ لم يَخْلُ إمَّا أن يعلم به ويثبت حكمه، أو لا يعلم به. فإن لم يعلم به كان ذلك انقلابَ جنسِه ... وإن قال الخصمُ: إنه يعلمُ به؛ طُولِب عند ذلك بذِكر العالِم به، فلا يَجِد إلى إبدائه سبيلًا»(٢).

٣- تكون في حُكم صفات الأنفس، «فهذا مُقتضَى أصلهم، فيبعد ثبوت الخواصِّ على الانفراد والاستبداد. فإن العَرَض إذا لم يقم بنفسه، واستحال تقديرُ ثبوته دون موصوفٍ به، فلَأَنْ يستحيلَ تقديرُ خاصّيّةٍ دونَ مُختَصٍّ بها أَوْلى، فإن الخاصية ألزمُ للذاتِ من العَرَض»(٣).

وهكذا، إذًا فالعالَم لدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ مُكوَّن من الجواهر والأعراض، وهو مُحدَث، أحدثه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى من العَدَم، ومنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى تُوجَد الجواهر والأعراض، فلا يُوجَد طبائعُ تصدر عنها أفعال، وإنما الأفعال تصدر من إرادة الله، ولا يُوجَد تلازُمٌ سببيٌّ بين الموجودات وأفعالها، فليس هناك خصائصُ طبيعيةٌ ثابتةٌ تفعل بمقتضاها الأشياء، وذلك على أساس عموم فاعِلية الله تعالى لكل الموجودات في العالَم، فلا شيءَ يمكن أن يُنسَب إليه الفعلُ في مذهب الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ.

---

(١) الشامل، للجويني، ص (٢٠٧).

(٢) المصدر السابق، ص (٢٠٣).

(٣) المصدر السابق، ص (٢٣٨-٢٣٩).

# المبحثُ الثَّالثُ

# غائيَّةُ الطَّبيعةِ والنِّظامِ الكونيِّ

المذهب الأشعري أَثبَت عمومَ الفاعِلية الإلهية لكل الموجودات في العالم، وذلك شمل الموجودات الطبيعية، فجرَّدها من الخصائص والطبائع، ونفى عنها أيَّ فعلٍ أو أثرٍ.

ولشدةِ حرص هذا المذهب على عموم فاعلية الله وعدمِ انتقاص كمال الاقتدار الإلهي، فقد أوقعهم ذلك في نفي التعليل في أفعال الله، فهو ﷻ لا يَفعل لسببٍ ولا لغايةٍ ولا قصدٍ؛ لمفهومهم عن الغاية أنها قد تُثبِت نقصًا قبل حدوثها لا يُستكمَل إلا بعد حصولها، أو تستلزم حصولَ لذّةٍ أو نفع أو دفعَ ضُرٍّ، وهذا مُحالٌ في حق الله.

وكونُ العَرَض حادثًا فهذا يترتب عليه التسلسل، وهذا مُحالٌ، ويُقرِّر ذلك الشهرستانيُّ فيقول: «مذهب أهل الحق: أن الله ﷻ خلق العالَم بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع، لا لعِلّةٍ حاملةٍ له على الفعل، سواء قُدّرت تلك العلةُ نافعةً له أو غيرَ نافعة؛ إذ ليس يقبل النفع والضر.

أو قُدّرت تلك العلةُ نافعةً للخلق؛ إذْ ليس يبعثه على الفعل باعثٌ، فلا غرضَ له في أفعاله ولا حامل، بل عِلّةُ كل شيء صنعه ولا علة لصنعه»(١).

ففعلُ الطبيعةِ هو فعلُ اللهِ، فهي لا تفعل شيئًا من ذاتها، ولا طبائعَ أو خصائصَ لها، وما دام فعلُها هو فعلٌ لله ﷻ، والله مُنزَّه عن الغايات والأغراض؛ فكذلك الطبيعة لا يَحدُث شيء منها لغايةٍ؛ لأن الله مُنزَّه عن الغايات، كما قرَّر ذلك الجُوَينيّ رحمه الله: «والرَّبُّ تعالى مُقدَّس عن الغاية والنهاية»(٢).

إذًا فمعَ عموم فاعِلية الله في الكون، لا يستقيم أبدًا إضافةُ غائيّةٍ للطبيعةِ.

---

(١) نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص (١٧٩).

(٢) لمع الأدلة، للجويني، ص (١١٨).

وكما أن الله ﷻ هو الفاعل في هذا الوجود وحدَه، ويفعل ليس لغايةٍ لأنه مُنزَّه عنها، ولأن ما يتبادر إلى الذهن من قولِ «غاية» أن تكون لذةً أو منفعةً، وهذا مُحالٌ في حق الله، يقول الجُوَينيّ رحمه الله: «فإن الرب تعالى يتقدَّس عن الانتفاع والضرر؛ إذ لا معنى للنفع والضرر، والآلام واللذة، والرَّبُّ مُتعالٍ عنهما»[١]، فهل من المقبول حسَب هذا المذهب أن تُضاف غائيّةٌ لأفعالِ الطبيعة وما يحدث في الكون، وفعلُ الطبيعة هو فعل الله؟!

بالتأكيد لا؛ لأنَّ الله مُنزَّه عن طلب المنفعة أو دفعِ الضرر في حقه.

والغاية التي قد تُنسَب للطبيعة إمَّا أن تكون مُحدَثةً، وهذا يُوقِع في تسلسل الحوادث الباطلِ، أو قديمةً، وهذا يُؤدِّي إلى القول بحدثِ الصانع؛ لأن فعلَ الطبيعة فعلُه هو، كما قال الجُوَينيّ رحمه الله: «وإذا سُئل العاقل عما يستحيل على ربِّه؛ فالعبارة الوجيزة في الجواب أن يقول: يَستحِيل عليه كُلُّ ما يدلُّ على حَدَثِه»[٢].

إذًا فالغائية الطبيعية مُستحِيلة الحدوث.

ومن المسائل التي تنفي الغائية الطبيعية لدى الجُوَينيّ رحمه الله: القولُ بالتجويز؛ فكُلُّ شيء في هذا الكون جائزٌ تغيرُه وتبدلُه، ومنه موجودات الطبيعة، و «كل صفة قارنها حكمُ الجواز، فهي مُستحِيلة على الإلهِ تعالى. فإنَّ القِدَم والجواز مُتناقِضان»[٣].

وكذلك الطبيعة والنِّظام الكوني خاضعانِ للخَلْق المستمِرِّ، ولإرادة الله ومشيئته، فمتى أراد خلق الأعراض فاستَمرَّ الحال على ما هو عليه الآن، وإن شاء أن يُفنِي العَرَض أفناه وتَغيَّر الحالُ.

فالجواهر المكوِّنة للموجودات تتحرك بمشيئة الله في كل آنٍ، ويخلق الأعراضَ فيها بشكل مستمر خلقًا بعدَ خلقٍ، لا لغايةٍ ولا لإدراكِ مصلحةٍ؛ فاللهُ مُنزَّه عنها.

---

(١) الإرشاد، للجويني، ص (٢٧١-٢٧٢).

(٢) الإرشاد، للجويني، ص (٦٠).

(٣) المصدر السابق، ص (٢١).

نخلص إذًا إلى أن مذهب الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في إطلاق فاعِلية الله في الكون، والذي خَشِي عليه من الانتقاص فنفى التعليل في أفعال الله، ونفى خصائص الموجودات الطبيعية، والترابط السببي الأثر والمؤثّر، فترتَّب على ذلك نفيُ الغائية الطبيعية والنظام الكوني.



# المبحثُ الرَّابعُ

# خوارقُ العاداتِ والسَّببيَّةُ الطَّبيعيَّةُ

وفيه ثلاثةُ مطالبَ:

## المطلبُ الأوَّلُ

## المُعجِزات

**الإعجاز في اللغة:** إفعال من العَجْز الذي هو زوال القُدرة عن الإتيان بالشيءِ؛ مِن عملٍ، أو رأيٍ أو تدبيرٍ. والذي يظهر على الخلق من هذا المعنى ثلاثُ درجاتٍ: مَخْرَقة، كرامة، مُعجِزة[(١)].

**والتعجيز:** التثبيط. ومُعجِزة النبيِّ ﷺ: ما أَعجَز به الخصمَ عند التحدي، والهاء للمُبالَغة، والجمع مُعجِزات[(٢)].

ويُعرِّف الأشاعرة المعجِزة اصطلاحًا بأنها: «أمر خارق للعادة، داعية للخير والسعادة، مقرونة بدعوة النبوة، قُصِد به إظهارُ صدقِ مَن ادَّعى أنه رسولٌ من الله»[(٣)].

ويقول البغدادي: «وحقيقة المعجزة على طريق المتكلمين: ظهورُ أمرٍ خلافَ العادة في دار التكليف؛ لإظهارِ صِدقِ ذي نُبوّةٍ من الأنبياء، أو ذي كرامة من الأولياء، مع نُكولِ مَن يَتحدَّى به عن مُعارَضةٍ»[(٤)].

واشتَرط البغداديُّ دارَ التكليف؛ لأن ما يفعله الله تعالى يوم القيامة على خلافِ العادة،

---

(١) انظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، لمجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ت: (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م)، (٣٩٢/١).

(٢) لسان العرب، لابن منظور، (٥٨/٩)، تاج العروس، للزبيدي، (٢١١/١٥).

(٣) التعريفات، للجرجاني، ص (٢١٩).

(٤) أصول الدين، للبغدادي، ص (١٧٠).

فليست بمُعجِزةٍ لأحدٍ.

يُعتبَر المذهبُ الأشعريُّ في نفي السببية والطبائع الأساسَ في إثباتهم للمعجزة، فهم يُقرِّرون أن الله تعالى يخلق كل شيء مُباشَرةً، خلقًا مُستمِرًّا بين كل لحظة ولحظة، ولا شيء يُؤثِّر في شيء، وإنما ما نراه من ترتيب الأسباب والمسبَّبات مُجرَّدُ اقترانٍ عاديٍّ، تَبيَّن عن طريق المشاهدة المتكررة.

لذلك عرَّفوا المعجزةَ بأنها أمر خارق للعادة، أي ما اعتاده الناسُ من كون النار تُحرِق ما يقع فيها، فهذه عادة شاء الله ﷻ خرقَها لخليلِه إبراهيم عليه السلام فلم تحرقه النار عندما أُلقِيَ فيها.

وعندهم أيضًا أن كل شيء يجوز أن يقع ويجوز ألَّا يقع، ويجوز أن يتغير حالُه تمامًا، فالنار يجوز أن تتغير حالُها من مُحرِقةٍ إلى غيرِ مُحرِقة، وإنما استمرار بقائها على حالها الذي هو الإحراق رسَّخ في الذهن أنها يستحيل ألا تحرق، وهي يجوز ألا تحرق إذا شاء اللهُ وأراد؛ فهي لا طبيعة لها ولا خاصية ولا ميزة، إنما تُؤثِّر بمشيئة الله وحده.

وممَّن صرَّح من أئمة الأشاعرة بحصر الدلالة على النبوة في المعجزة: القاضي أبو بكرٍ الباقلانيُّ، حيث يقول: «يجب أن يُعلَم أن صِدقَ مُدَّعِي النبوة لم يثبت بمجرد دعواه، وإنما يثبت بالمعجزات»[(١)]. ويقول في نفس المعنى أيضًا: «وقد اتُّفِق على أنه لا دليل يَفصِل بين الصادق والكاذب في ادِّعاء الرسالة إلا الآيات المعجزة»[(٢)].

وفي نفس المعنى يقول التفتازاني: «طريق إثبات النبوة على الإطلاق على المنكِرين هو المعجزة لا غيرُ»[(٣)].

وكما سلف فإنَّ منهج الجُوَينيّ رحمه الله في السببية الطبيعية، وفي إطلاق الفاعلية الإلهية، وقوله بالخلق المستمر والتجويز، يُثبِت المعجزة وانخراقَ العادة لها حسَب منهجه في السببية كما يقول: «لو قال نبيٌّ: آيتي أن يَقلِب الله عادة مُعتادة، ويطرد نقيضها؛ لكان ذلك أحقَّ

---

(١) الإنصاف، للباقلاني، ص (٥٤).

(٢) البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، للباقلاني، ص (٣٨).

(٣) شرح المقاصد، للتفتازاني، (٥/١٩).

المعجزات بالدلالة على النبوءات»[(١)].

فإن إثبات السببية يستلزم نفي الخوارق؛ لأنه إذا كان لا وجود لموجودٍ حادثٍ إلا من جهة أن سببًا مُعيَّنًا اقتَضى وجوده على الوجه الذي وجد عليه، فلا يمكن أن يكون الأمر بخلاف ذلك، وإذا كانت خاصية المعجزات خرقَ العادات؛ فإنه لا يمكن إثباتها مع القول بالسببية.

فمن أسباب نفي الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ السببيةَ: حمايةُ المعجزة التي هي عنده دليلُ النبوة، وكان حدوثُها غيرَ حاصلٍ إذا كان ما في الكون مرتبطًا ارتباطَ السبب بالمسبَّب، فكيف تنخرق السببية إذًا؟!

ويُعرِّف الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ المعجزة لغةً بأنها: «مأخوذة لفظًا من العَجْز، وهي عبارة شائعة على التوسع والاستعارة والتَّجوُّز، فإنَّ المعجِز على التحقيق خالقُ العَجْز، والذي يتعلق التحدي بهم لا يَعجِزون عن مُعارَضة النبي ﷺ. فإن المعجزة إن كانت خارجة من قَبِيل مقدورات البشر؛ فلا يُتصوَّر أيضًا عجز المتحدِّين بالمعجزات، فإن العجز يُقارِن المعجوز عنه»[(٢)].

ويُعرِّفها اصطلاحًا بقوله: «المعجزة تكون فعلًا لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خارقًا للعادة، ظاهرًا على حسَب سؤال مُدَّعِي النُّبوَّة، مع تحقيق امتناع وقوعه في الاعتياد من غيره، إذا كان ينبغي مُعارَضة»[(٣)].

وهي لديه أيضًا دليلُ إثباتِ النبوة الوحيدُ، وفي ذلك يقول: «فصلٌ: لا دليل على صِدق النبي غير المعجزة. فإنْ قيل: هل في المقدور نصبُ دليلٍ على صدق النبي غير المعجزة؟ قلنا: ذلك غيرُ مُمكِن، فإنَّ ما يُقدَّر دليلًا على الصدق لا يخلو إمَّا أن يكون مُعتادًا، وإما أن يكون خارقًا للعادة. فإن كان معتادًا، يستوي فيه البرُّ والفاجرُ، فيستحيل كونه دليلًا، وإن كان خارقًا للعادة، يستحيل كونه دليلًا دون أن يتعلّق به دعوى النبي؛ إذ كُلُّ خارق للعادة يجوز تقديرُ وجودِه ابتداءً من فعلِ الله تعالى، فإذا لم يكن بُدٌّ من تعلُّقِه بالدعوى، فهو المعجِزة بعينِها»[(٤)].

---

(١) الإرشاد، للجويني، ص (٣١١).

(٢) المصدر السابق، ص (٣٠٧).

(٣) البرهان، للجويني، (١/١٤٨).

(٤) الإرشاد، للجويني، ص (٣٣١).

وأما شروط المعجِزة لدى أبي المعالي الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ فهي:

١. أن تكون فِعلًا لله تعالى. كما يُقرِّر ذلك بقوله: «فلا يجوز أن تكون المعجزة صفةً قديمةً؛ إذْ لا اختصاص للصفة القديمة ببعض المتحَدِّين دون بعضٍ، ولو كانت الصفة القديمة مُعجِزةً لكان وجودُ الباري تعالى مُعجِزًا، وإنما المعجِز فعلٌ من أفعال الله تعالى نازلٌ منزلةَ قوله لمدَّعِي النبوة: صدقتَ»[١].

٢. أن تكون خارقةً للعادة؛ «إذْ لو كانت عامّةً مُعتادةً يستوي فيها البارُّ والفاجرُ، والصالح والطالح، ومُدَّعِي النبوة المحِقُّ بها والمفترِي بدعواه؛ لَمَا أفاد ما يُقدَّر مُعجِزًا تمييزًا وتنصيصًا على الصادق»[٢].

٣. أن تتعلق بتصديق دعوى مَن ظهرت على يديه، وهذه الشريطة تنقسم إلى أوجه يجب الإحاطةُ بها»[٣]:

**الأول:** أن يتحدى النبيُّ بالمعجزة، وتظهرَ على وَفْق دعواه. فلو ظهرت من شخصٍ وهو صامت فلا تُعَدُّ مُعجِزةً.

يقول الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويكفي في التحدي أن يقول: آيةُ صِدقي أن يُحيِيَ اللهُ هذا الميتَ. وليس من شرط المتحدِّي أن يقول: هذه آيتي، ولا يأتي أحدٌ بمثلها. فإنَّ الغرض من التحدي ربطُ الدعوى بالمعجزة، وذلك يحصل دون أن يقول: ولا يأتي أحدٌ بمثلِها»[٤].

**الثاني:** ألَّا تتقدّمَ المعجزةُ على الدعوى، مثال: «فلو ظهرت آيةٌ أولًا وانقضت، فقال قائل: أنا نبيٌّ والذي مضى كانت معجزتي. فلا يُكترَث به؛ إذْ لا تَعلُّقَ لِمَا انقضى بدعواه»[٥].

**الثالث:** ألا يظهر خَرْقُ العادة والإعجازُ مُكذِّبًا للنبي، مثال: «أن يدَّعيَ مُدَّعِي النبوة

---

(١) الإرشاد، للجويني، ص (٣٠٨).

(٢) المصدر السابق، ص (٣٠٩).

(٣) المصدر السابق، ص (٣١٣).

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق، ص (١١٤).

فيقول: آيةُ صدقي أن يُنطِقَ اللهُ يدي. فإن أنطَقها -تعالى- بتكذيبه، أي قالت اليد ناطقةً: إنه كاذب مُفترٍ. فهذه لا تكون مُعجِزةً»(١).

والصورة الثانية يُوضِّحُها قولُه: «فأما الميت إذا حَيِي وكذَّب؛ فتكذيبُه ليس بخارق للعادة. وللنبي أن يقول: إنما الآيةُ إحياؤُه، وتكذيبُه إيَّايَ كتكذيبِ سائر الكَفَرة»(٢).

ويَعتبِر أبو المعالي المعجزةَ الدَّليلَ الوحيدَ لإثبات النبوة، إذ يقول: «فإن قيل: هل في المقدور نصبُ دليل على صدقِ النبي غير المعجزة؟ قلنا: ذلك غيرُ مُمكِن»(٣).

ولا يَعتبِر المعجزةَ دلالةً عقليةً على صدقِ النبي، فيقول: «إن المعجزة لا تدل على صدقِ النبي، حسَب دلالة الأدلة القطعية على مدلولاتها؛ فإن الدليل العقلي يَتعلَّقُ بمدلوله بعينه، ولا يقدر في العقل وقوعُه غيرَ دالٍّ عليه، وليس كذلك سبيل المعجزات.

وبيان ذلك بالمثال في الوجهين: أن الحدوث لما دلَّ على المحدث؛ لم يُتصوَّر وقوعُه غيرَ دالٍّ عليه، وانقلاب العصا حيَّةً، لو وقع بديًّا من فعل الله ﷻ من غير دعوى النبي؛ لَمَا كان دلالةً على صدق مُدَّعٍ، فقد خرجت المعجزات عن مضاهاة دلالات العقول»(٤).

إذًا فالجُوَينيّ رحمه الله لا يَعتبِر دلالةَ المعجزة دلالةً عقليةً على النبوة، ولكنه يعتبرها من التصديق العملي لمدعي النبوة، فنجده يقول: «المرضِيُّ عندنا أن المعجزة تدل على الصِّدقِ من حيث تنزلُ منزلةَ التَّصديق بالقول»(٥).

ويتضح أن المعجزة ضروريةٌ لمعرفة صدقِ النبي، وهي في منزلة التصديق العملي القائم مقامَ التصديق القولي لمدعي النبوة.

أما عن إعجاز القرآن الكريم، وهل هو معجزة في مذهب الجُوَينيّ رحمه الله؟ فإنه يتحدث عن

(١) الإرشاد، للجويني ص (١١٤).

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص (٣٣١).

(٤) المصدر السابق، ص (٢٢٤).

(٥) المصدر السابق، ص (٢٢٥).

هذا فيقول: «الدليل على ثبوت نبوة نبينا مُحَمَّد -عليه الصلاة والسلام- المعجزاتُ، ومن آياته القرآنُ، وفيه وجوهٌ من الإعجاز منها: ما اختُصَّ به من الجزالة، والنَّظْم الخارج عن جميع أساليب أوزان كلام العرب، وتحدِّي العرب بأن يعارضوا سورةً منه، وذكر أنهم لو عارضوها لَبَطَلت دعواه وانكَفَّ عن التعرض لهم، فحاولوا مُعارَضته وهم اللُّدُّ البُلغاءُ واللُّسُنُ الفصحاءُ في نيِّفٍ وعشرين سنةً، فلم يَتأَتَّ لهم مُعارَضةٌ.

ومِن وجوهِ الإعجاز: اشتمالُ القرآن على قصص الأوَّلِين معَ القطعِ بأن النبي عليه السلام كان أُمِّيًّا لا يقرأ ولا يكتب، ولم يُعهَدْ في جميع زمانه مُتعاطِيًا لدراسةِ كُتبِ الأوَّلِين وتَعلُّمِها، ولم يسبق له نهضة يتوقع في مثلها دراسة الكتب. ثم اشتمل القرآن على غيوبٍ مُتعلِّقة بالمستقبل كما اتفق إنباءُ القرآن عنها».

ونجده يذكر أن القرآن الكريم مُعجِزٌ بذاته، ويُقرِّر ذلك بقوله: «المرضِيُّ عندنا أن القرآن مُعجِز؛ لاجتماع الجزالة مع الأسلوب والنظم المخالِف لأساليب كلام العرب»[1].

فالقرآن مُعجِز وخارِق لِما اعتادت عليه العرب من اللغة؛ إذْ شرطُ حدوث المعجزة كونُها خارقةً للعادة.

وجعل أيضًا دليلَ كون القرآن مُعجِزًا سلامتَه من المعارَضة، فالنبي يَستدِلُّ على نبوته بفعلٍ مُعتادٍ وليس خارقًا، ويتحدَّى قومَه أن يفعلوا مِثلَه فيمتنع عليهم، فيكون سالمًا من المعارضة، فلا أحدَ يقدر على الإتيان بمثله رغم اعتيادهم عليه، فيصبح مُعجِزة.

يقول الجُوَينيّ رحمه الله: «المعجزة تنقسم قسمين: أحدهما: ما يكون فعلًا بديعًا خارقًا للعادة. والثاني: يكون منعًا من المعتادِ»[2].

وإعجاز القرآن على هذا النحو، «فتَبيَّن قطعًا أن الخلق ممنوعون عن مثلِ ما هو من مقدورِهم، وذلك أبلغُ عندنا من خرقِ العوائد بالأفعال البديعة في نفسها»[3]. فالعربُ معتادون

---

(١) المصدر السابق، ص (٣٤٩).

(٢) النظامية، للجويني، ص (٦٦).

(٣) السابق، ص (٧٤).

على البيان وجزالة اللغة، والقرآنُ نزل مُعجِزًا ببيانه ولغته؛ فانخرقت العادةُ بعدم قُدرتِهم على الإتيان بمثله رغم أن عادتَهم هي جزالة اللغة والبيانُ، فخرقُ العادة هنا هو: تَوقُّفُ العادةِ.

فنَخلُص إلى أنَّ من مُسوِّغات نفي السببية لدى أبي المعالي الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ: وقوعُ المعجزة التي هي الدليل الوحيد لإثبات نبوة النبي، فلو كان الكونُ مُرتبِطًا ارتباطَ السبب بمُسبَّبه؛ فكيف ينخرق الرِّباطُ المنضبِط وتَحدُث المعجزةُ؟

إذًا فمذهبه في فاعلية الله المطلَقة في الكون، ونفي العلاقة السببية والطبائع في الموجودات، نَتَج عنه إثباتُ وقوع المعجزة؛ لأنَّ الله يفعل ما يشاء متى شاء، فيخرق العادة.



## المطلب الثاني

## الكرامات

**الكَرامةُ في اللُّغة:** مأخوذةٌ مِن الكَرَم، ومنه اسم الله الكريم؛ فالكريم: مِن صفاتِ اللهِ وأسمائه ﷻ، وهو: الكَثير الخَيرِ الجَوادُ المعطِي الذي لا يَنفَدُ عَطاؤه.

وقيل: كَرُم الرجلُ وغيرُه، بالضَّمِ، كَرَمًا وكرامَةً؛ فهو كَريم.

وقال الجوهري: «الكُرام، بالضم، مِثل الكَريم؛ فإذا أفرطَ في الكَرمِ قلتَ: كُرَّام، بالتَّشديد، والتَّكريم والإكرامُ بمعنى، والاسم منه الكَرامة»[١].

**وفي الاصطلاح:** «الكَرامة هي: أمرٌ خارقٌ للعادَةِ غَيرُ مقرونٍ بدعوى النُّبوَّة، ولا هو مقدِّمة، يَظهرُ على يدِ عَبدٍ ظاهر الصَّلاح، مُلتزم لمتابعة نبي، كُلِّف بشريعتِه، مصحوب بصحيحِ الاعتقادِ والعملِ الصالحِ، عَلِم بها ذلِك العبدُ أم لم يعلَم»[٢].

أمَّا التَّعريف الاصطلاحي لدى الأشاعرة فيُوردُه الشَّريفُ الجُرجاني في قوله: «الكَرامةُ: هي ظُهور أمرٍ خارقٍ للعادةِ مِن قِبَل شخصٍ غَير مُقارن لدعوةِ النبوة، فما لا يكون مقرونًا بالإيمانِ والعملِ الصالحِ يكونُ استدراجًا، وما يكونُ مقرونًا بدعوةِ النُّبوَّة، يكونُ مُعجزةً»[٣].

إذًا؛ الكرامةُ جائزةُ الوقوعِ في المذهبِ الأشعري؛ لأنَّها مِن جنسِ المعجزات، تحدث فعلًا لله مِن منظورِ إطلاق فاعِليَّة اللهِ في الكَونِ، ولنفي الخصائص الطبيعِيَّة في الموجوداتِ، ولجواز تغيير العادة وتبديلها فتنخرق.

يقولُ أبو المعالي الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ: «فالذي صارَ إليهِ أهلُ الحقِ: جوازُ انخِراقِ العاداتِ في حقِّ الأولياءِ»[٤].

---

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور، (١٢/٧٥-٧٩)، القاموس المحيط، الفيروزآبادي، (٦/١٧٠-١٧١).

(٢) لوامع الأنوار البهية، السفاريني، (٢/٣٩٢).

(٣) التعريفات، الجرجاني، ص (١٨٤).

(٤) الإرشاد، الجويني، ص (٣١٦)، وانظر: البرهان، الجويني، (١/٢٢٧).

ودليلُ تجويز وقوع الكرامات: إثباتُ فاعِلِيَّة اللهِ وكمالِ اقتدارِه؛ يفعلُ ما شاءَ وقتَ ما شاء لِمَن شاء، فهو يُوقِع الكرامةَ تأييدًا لأوليائهِ. يقول: «ما مِن أمرٍ يخرِق العوائد إلا هو مقدور للربِّ - تعالى - ابتداءً »[1]، ويقول في النظاميةِ: «خَوارقُ العاداتِ ليست مِن فعلِ العباد، إنَّما هي مِن فعلِ الرب - تعالى — وتقدَّسَ»[2].

ويستدلُ - أيضًا - بالأدلَّة السمعيَّة التي جاءت بذكرِ حُدوثِ الكرامات لبعضِ الصالحين: «فإنَّ أصحابَ الكهفِ وما جَرى لهم مِن الآياتِ لا سبيلَ إلى جَحدِه، وما كانوا أنبياء إجماعًا، وكذلك خلصت مَريمُ - عليها السَّلام - بضروبِ الآياتِ، فكان زكريا - صلواتُ اللهِ عليهِ - يُصادِفُ عندها فاكهةَ الشتاءِ في الصيفِ، وفاكهةَ الصيفِ في الشتاءِ، ويقول مُتعجِّبًا: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ [آل عمران:٣٧]، وتَساقَط عليها الرُّطب الجَني، إلى غير ذلك مِن آياتِها. وكذلك أمُّ موسى ﷺ ما لا يُنكِره مُنتمٍ إلى الإسلامِ، وكان ذلك قَبل النُّبوةِ والانبعاثِ، والمعجزة لا تَسبق دعوى النَّبي»[3].

إذًا؛ الكرامَةُ هي مِن جنسِ المعجزة، وقد أجابَ الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ عن الفَرقِ فقال: «فإن قيلَ: فما الفَرقُ بينَ الكَرامةِ والمعجزةِ؟ قلنا: لا يفترقان في جَواز العقل، إلا بِوقوع المعجزة على حسبِ دعوى النُّبوءة»[4].

والجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ لا يرى في الكرامةِ ما يُبطل دلالَة المعجزة فيقول: «وليسَ في وقوعِ الكرامة ما يقدحُ في المعجزةِ؛ فإنَّ المعجزةَ لا تدلُّ لِعينها، وإنَّما تدلُّ لتعلُّقها بدعوى النَّبي الرسالة، ونزولها منزل التَّصديق بالقَولِ، والمِلِكُ الذي يُصدِّق مُدَّعي الرِّسالة بما يوافِق وبما يطابِق دعواه لا يمتنع أن يَصدرَ منهُ مثله إكرامًا لبعضِ أوليائهِ، ولا يَقدح مرام الإكرام في قَصدِ التصديق إذا أرادَ التصديق، ولا خفاء بذلك على مَن تأمَّل»[5].

---

(١) الإرشاد، الجويني ، ص (٣١٩).

(٢) النظامية، الجويني، ص (١٦٩).

(٣) المصدر السابق، ص (٣٢٠).

(٤) الإرشاد، الجويني، ص (٣١٩).

(٥) المصدر السابق.

أمَّا على مَن تظهَر الكرامةُ إذا كانت تُماثِل المعجزةَ ولكن غَيرَ مقرونةٍ بادعاءِ النُّبوَّة؟ يجيب الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ: «الكرامَةُ لا تظهر على فاسِق»[١].

إذًا؛ الكرامَة خَرقٌ للعادةِ يَظهر على يدِ صالحٍ، فنخلُص إلى أنَّ أبا المعالي الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ يُثبتُ الكَرامَة وانخراقَ العادة بها، ولا يَرى فيها ما يُبطلُ دلالَة المعجزة؛ إذ إنَّ المعجزةَ خارقٌ يأتي على حسبِ دعوى النُّبوة، والكرامةَ لا تأتي مقترنةً بهذهِ الدَّعوى.

---

(١) الإرشاد، الجويني ، ص (٢٢٣).

## المطلب الثالث

## السِّحر والكَهانة

### أولًا: السِّحر:

السِّحرُ في اللغةِ هو: الأخذة. وكلُّ ما لَطُفَ مأخَذُهُ، ودَقَّ، فهو سِحْرٌ، والجمع: أسحارٌ وسُحُورٌ. وسَحَرَه يسْحَرُه سَحْرًا وسِحْرًا، وسَحَّرَهُ.

والسِّحر: البيان والفِطنة، ومنه قولُ النَّبيُّ ﷺ: **(إنَّ مِنَ البَيَانِ لَسِحْرًا)**[١].

وأصلُ السِّحر: صَرْفُ الشيءِ عن حقيقتِهِ إلى غَيرِه؛ فكأنَّ الساحِرَ لما رأى الباطلَ في صورةِ الحقِ، وخَيَّل الشيء على غَير حقيقتِه، فقد سَحَر الشيء على وجهِه، أي: صرَفَه.

وقيل: العربُ سمَّت السِّحرَ سِحرًا؛ لأنَّه يزيلُ الصِّحةَ إلى المرضِ[٢].

أمَّا تعريف الأشاعرة للسِّحر اصطلاحًا؛ فهو - كما قال الرازي -: «اعلم أنَّ لفظَ السِّحر في عُرفِ الشَّرع مُختصٌّ بكلِّ أمرٍ يَخفى سببُه، ويُتخيَّل على غَير حقيقتِه، ويجري مجرى التَّمويه والخِداع»[٣].

إذًا؛ فالسِّحرُ لديهم خارقٌ للعادَةِ؛ طبقًا لمذهبِهم في إطلاقِ فاعِلِيَّة اللهِ وأنَّهُ المحْدِث والفاعِل، وللعبدِ الكسبُ، ولمبدأ العادة الذي استبدلوه بالسَّبَبِيَّة المنفيَّة لديهم؛ فالعلاقة التي تُشاهَد بين السَّببِ والمسبَّب مجرَّد اقتران اعتيادي تكرَّرَ حتى استقرَ في الذهنِ أنَّه حالٌ دائمةٌ، ولكن بمشيئةِ اللهِ وإرادته تتغيَّر الأحوالُ ويتنقض مفهومُ العادة ويَظهر الخارِق؛ إمَّا معجزةً أو كرامةً أو سِحرًا.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط(١)، ت (١٤٢٢هـ) كتاب الطب، باب إن من البيان لسحرا، ٣٠/٧.

(٢) انظر: لسان العرب، ابن منظور، (١٨٩/٦-١٩٢)، تاج العروس، الزبيدي، (٥١٠/١١-٥٢٠).

(٣) التفسير الكبير، الرازي، (٢٣٣/٢).

وأبو المعالي الجُوَينيّ ﵀ يَسلُك مَسلَك الأشاعِرة في السِّحر فيقول: «فأمَّا السِّحر فثابتٌ، ونحن نَصِفُه أولًا، ثم ندلُّ عقلًا على جوازِه ونتمسَّكُ بموارِد السَّمع على وقوعِه، ونذكرُ تمييزَه عن المعجزةِ في خلالِ الكلامِ. فلا يمتنِع أن يترقَّى الساحرُ في الهواءِ، ويتحلَّقَ في السماءِ، ويسترق ويتولَّجَ في الكِواءِ والخوخات، إلى غيرِ ذلك ممَّا هو من قَبيل مقدورات الخَلق، ولا يمتنعُ عقلًا أن يفعلَ الربُّ - تعالى - عند ارتيادِ الساحر ما يستأثرُ بالاقتدارِ عليه؛ فإنَّ كلَّ ما هو مَقدور للعبدِ فهو واقعٌ بقدرةِ اللهِ - تعالى - عندنا. والدَّليلُ على جوازِ ذلك، كالدَّليلِ على جوازِ الكَرامَة، ووجه الميز هاهنا بين السِّحرِ والمعجزةِ كوجهِ الميز في الكرامةِ، فلا وجه إلى إعادتِه»(١).

إذًا؛ الفرقُ بَين المعجزةِ والسِّحرِ، كالفرقِ بَين المعجزةِ والكَرامة؛ أي: الاقتران بادعاءِ النُّبوَّة فهو يَظهَر مع المعجزةِ فقط.

أمَّا الفرقُ بين الكَرامَةِ والسِّحرِ، فيقرِّره الجُوَينيّ ﵀ بقولِه: «ثمَّ اعلموا أنَّ السِّحرَ لا يظهَر إلا على فاسقٍ، والكَرامةَ لا تظهَر على فاسِق، وليس ذلك مِن مقتضى العقل، ولكنَّه مُتلقَّى مِن إجماعِ الأُمَّة»(٢).

إذًا؛ الفرقُ يكونُ متعلِّقٌ بصاحبِ الخارق، وليس في الخارقِ نفسه؛ لأنَّ الخوارق مِن فعلِ اللهِ وحدَه؛ فالفرقُ بَين الكَرامَةِ والسِّحرِ: أنَّ الكرامَةَ لا تظهر على فاسِق، والسِّحر يظهرُ على الفاسِق.

وهكذا نرى أنَّ السِّحرَ مُثبَتٌ لدى أبي المعالي ﵀، ولا يطعن وجودُه في دلالِة المعجزة على صدقِ النَّبي.

وقد استدلَّ الجُوَينيّ ﵀ بالشواهِد السَّمعيَّة والإجماع على ثبوت السِّحر، فيقول: «وقد شهِدَت شواهِد سمعيَّة على ثُبوتِ السِّحر؛ منها قصَّة هاروت وماروت، ومنها سورة الفلَق، مع اتفاقِ المفسِّرين على أنَّ سببَ نزولها ما كان مِن سِحرِ لَبِيد بن أعْصَم اليهودي لرسولِ اللهِ ﷺ؛

---

(١) الإرشاد، الجويني ، ص (٣٢٢).

(٢) المصدر السابق، ص (٢٢٣).

فإنَّه سحَرَه على مش ومُشاقَةٍ تحت راعوفَة في بئر ذَرْوانَ. وسُحِر ابنُ عمَر فتوعَّكت يدُه، وسُحِرت جارية عائشة رضي الله عنها. واتفقَ الفقهاءُ على وجودِ السِّحر، واختلفوا في حُكمِه، وهم أهلُ الحل والعَقد، وبهم ينعقد الإجماعُ»(١).

فالسِّحرُ خارقٌ للعادَةِ، مُثبَت الحُدوثِ، ولا علاقَة له بالسَّبَبِيَّة؛ لأنَّها منفيةٌ لدى الجُوَينيّ رحمه الله، إنَّما السَّاحرُ يستأثرُ ببعضِ المقدوراتِ؛ عندما يقرأُ بعضَ الكلامِ المخصَّص يُحدِث اللهُ عنده الأثرَ الذي يُشاهَد مِن مَرضٍ أو تفريقِ زَوج، ويُظَنُّ أنَّه مِن تأثيرِ السِّحر أو السَّاحر، وهو فعلٌ للهِ وحدَه.

**ثانيًا: الكَهانة:**

الكاهن في اللغة: مأخوذٌ من كَهَنَ له، يَكْهَن ويَكهُن، وكهُنَ كَهانَة، وتَكَهَّنَ تَكَهُّنًا، أي: قَضى له بالغَيب. والكاهِن: الذي يتعاطى الخبرَ عن الكائناتِ في مُستقبَل الزمان ويَدَّعي معرفةَ الأسرار(٢).

والكَهانة هي: ادعاءُ عِلم الغَيب كالإخبارِ بما سيقع في الأرضِ مع الاستنادِ إلى سببٍ(٣).

ويُعرِّف الأشاعرة الكاهِن، فيقول الجرجاني: «هو الذي يُخبر عن الكوائنِ في مستقبَل الزمان، ويدَّعي معرفَة الأسرار ومطالَعة عِلمِ الغَيبِ»(٤).

فالكاهِن يستعينُ بالجِنِّ لاستراق السَّمع مِن السماءِ، ووجودُ الجِن مُثبَت لدى الأشاعرة، كما يُقرِّر ذلك الجُوَينيّ رحمه الله بقولِه: «فإن قيل بيِّنوا مذهبَكم في الجِنِّ والشياطين، قُلنا: نحنُ قائلون بثبوتِهم، ... فليس في إثباتِهم مستحيلٌ عقلي. وقد نصَّت نصوصُ الكتابِ والسُّنةِ على

---

(١) التفسير الكبير، الرازي ، ص (٣٢٢-٣٢٣).

(٢) انظر: لسان العرب، ابن منظور، (١٣/٣٦٢- ٣٦٣) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص (١٢٢٨).

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة – بيروت، ت (١٣٧٩م)، (١٠/٢٢٧).

(٤) التعريفات، الجرجاني، ص (١٨٣).

إثباتهم»[١].

والجُوَينيّ رحمه الله والأشاعرة – عمومًا – يجيزون خَرقَ العادة؛ لأنَّهم يحصرون دلالَة صِدق النَّبي في المعجزة، وحصروا المعجزة في الأمرِ الخارقِ للعادةِ، وليس عندهم مِن فَرْقٍ بَين خَرقِ العادة على يَدِ نبي أو غَيره مِن ساحرٍ أو كاهنٍ، إلا القولَ بأنَّ خارقَ النَّبي مقرونٌ بالتَّحدي ودعوى النُّبوَّة، أمَّا غيره فلا يدَّعيها ولا يتحدَّى بخارقة، إضافة إلى أنَّ السِّحر والكَهانة تظهرُ على فاسِدٍ لا صالحٍ، كما في الكرامةِ.

وعلى مذهبِهِ في تعريفِ المعجزة، وأنَّها أمرٌ خارقٌ للعادةِ، مقرونٌ بالتحدِّي، يَظهَر على يدِ نبي، سالمٍ مِن المعارضةِ، يجعلُ الفرقَ بين المعجزةِ والكَهانةِ هو فقط عَدم المعارَضة.

فالكَهانة خارق للعادةِ، تحدثُ على يدِ فاسِقٍ؛ نظرًا لجواز أن تتغيَّرَ الأحوالُ، فعدم القُدرة على سماعِ شيءٍ حالٌ معتاد عليها، تصوَّر في الذهن أنَّها ثابتةٌ، ولكنَّها – أيضًا – تخضعُ للتَّجويز، فجائز انخراقُها فيستطيعون السَّماع، ومِن ثَمَّ يُبلِّغون ما سمعوه للكاهِن.

فلا يوجدُ في الكونِ مبدأٌ سببيٌّ، ولا علاقة سببٍ بمسبَّبٍ، إنَّما اقترانٌ عاديٌّ بين الآثارِ والمؤثِّراتِ جائزٌ انخراقه.

ونخلُص في هذا الفصل إلى إنكارِ الجُوَينيّ رحمه الله للخصائصِ الثابتة للموجوداتِ في الكَونِ؛ فالنَّارُ – عنده – ليس فيها حَرٌّ، والثَّلجُ ليس فيه بَردٌ؛ نظرًا لمذهبِهِ في إطلاقِ الفاعليَّة الإلهيَّة في الكَونِ، فلا فاعل إلا اللهُ، ولقولِهِ بالجواهِر الفردة والأعراضِ والتجويزِ، وتبريرِهِ لكُلِّ ما يحدثُ أنَّه مِن الاقتران العادي. وترتَّب على نفي الخصائص الطبيعيَّة والسَّبَبيَّة الطبيعيَّة لدى الجُوَينيّ رحمه الله التالي:

١. النَّظرُ لا يفيد العِلم.

٢. الأدويةُ ليست سببًا للشفاءِ، إنَّما يحدثُ الشفاءُ عندها – أي: بعد تناولها – مِن باب الاقتران العادي.

---

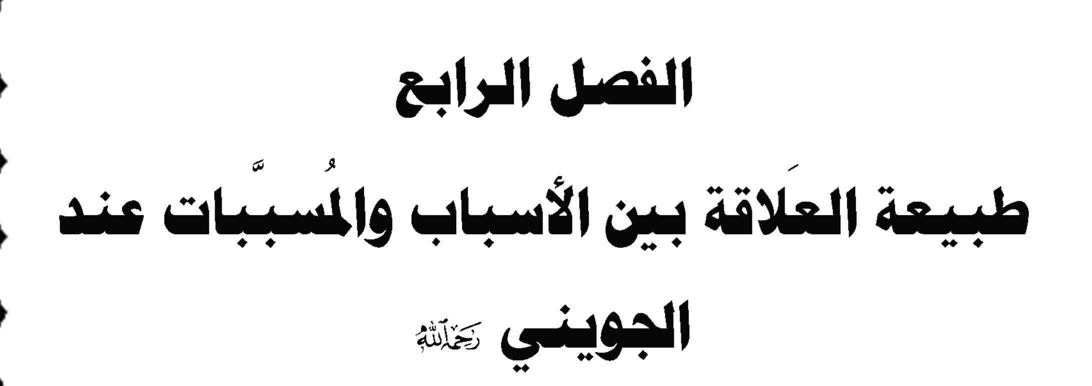
(١) الإرشاد، الجويني، ص (٣٢٣).

وقد ردَّ الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ انطلاقًا مِن مذهبِه في فاعِلِيَّة اللهِ، وأدلَّتِه العقلية على إثباتِ الصانع = على أصحابِ مذهبِ الطَّبائع الذين قالوا: «إنَّ الطبائعَ الأربع هي أصلُ تكَوُّن العالَم».

نَجِدُ نفي الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ للغائيَّةِ الطبيعِيَّة؛ نتيجَة لنفيهِ للسببيَّة الطبيعِيَّة وخصائص الموجودات، ونظرًا لنفيهِ للتعليل لأفعالِ اللهِ.

وخشيةً على مذهبِه في الفاعليَّة الإلهيَّة المطلَقة، وأنَّ اللهَ يفعلُ ما شاءَ وقت ما شاء = أجازَ انخراقَ العادات؛ فكل شيءٍ يجوزُ تغيُّرُه، ولكن جعلَ هذه الخَوارِق مِن جنسٍ واحدٍ ولكن مع فروقٍ بسيطةٍ في صاحبِ الخارِق.





# الفصل الرابع

# طبيعة العَلاقة بين الأسباب والمُسبَّبات عند الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الضرورة والعادة في العَلاقة السببية عند الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ.

المبحث الثاني: رفض العَلاقة الضرورية بين الأسباب والمُسبَّبات.

المبحث الثالث: آثار رفض السببية عند الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مجال التوحيد.

المطلب الثاني: مجال أفعال العباد المُباشِرة والمُتولِّدة.

المطلب الثالث: مجال الطبيعيات.

## المبحث الأول

## مفهوم الضرورة والعادة في العلاقة السَّبَبِيَّة عند الجُوَينيّ رحمه الله

تعرف الضرورة في اللغة بأنَّها: «مشتقة من الضَّرَر، وهو النَّازل ممَّا لا مدفع له»[١].

والضروري هو: «ما اتصلت الحاجة إليه إلى حَدِّ الضرورة؛ كحفظ الدين، فالنفس، فالعقل، فالنسب، فالمال، فالعِرض»[٢].

أما العادة فتُعرَّف بأنَّها: ما استمَّر الناس عليه على حكم المعقول، وعادُوا إليه مرة بعد أخرى[٣].

وتُعرَّف - أيضًا - بأنَّها: «كلُّ ما تكرَّر. واشتقاقُها من عاد يعود، إذا رجع»[٤].

ويقال: «عبارة عمَّا يستقر في النفوس من الأمور المتكرِّرة المقبولة عند الطبائع السليمة، وهي أنواع ثلاثة: العُرفية العامَّة؛ كوضع القدم، والعرفية الخاصَّة؛ كاصطلاح كل طائفة مخصوصة، كالرفع للنحاة، والعُرفية الشرعية؛ كالصلاة والزكاة والحج، تركت معانيها اللغوية بمعانيها الشرعية»[٥].

لدى المذهب الأشعري لا يوجد علاقة بين الأسباب والمسبَّبات، وكل ما نراه في الوجود من تلازم بين السَّبب ومُسبَّبه ناتج عن الاقتران العادي بينهما؛ أي: إلى التعوُّد على مشاهدة هذا الأثر عند حدوث هذا المؤثر وليس بسببه. والقول بعقيدة العادة لدى الأشاعرة - رغم صعوبة فهمه - كان ثمرة لإطلاق فاعِلِيَّة الله في الكون؛ فقد «صار أبو الحسن الأشعري رحمه الله إلى أنَّ أخص وصف للإله هو: القدرة على الاختراع فلا يشاركه فيه غيره، ومن أثبت فيه شركه

(١) التعريفات، الجرجاني، ص (١٣٨).

(٢) التوقيف، الحدادي، ص (٢٢٢).

(٣) التعريفات، الجرجاني، ص (١٤٦).

(٤) التوقيف، الحدادي، ص (٢٣٣).

(٥) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، (١١٥٦/٢).

فقد أثبت إلهين»[1].

وهكذا فكلُّ خلق أو فعل أو اختراع، كلُّها لا يقدر عليها إلا الله.

فالعادة عند الأشاعرة هي البديل عن السَّبَبيَّة، وقد فسَّرها الباقِلَّاني بقوله: «إنَّ ما هو مُشاهَد في الحسّ لا يوجد ضرورة ولا وجوبًا، وإنما يجري مجرى العادة، بمعنى وجوده وتكراره على طريقة واحدة»[2].

ويقرره البغدادي فيقول: «أجازوا أن يجمع الإنسان بين النار والقطن والحَلْفاء ولا تحرقها، على نقضِ العادة»[3].

ويقول السنوسي: «وأمَّا شِرك الأسباب العادية، فسببه عمى البصيرة والاغترار بما ظهر للحِس من اقتران حادثٍ بحادث، ودورانه معه وجودًا وعدمًا على ما شاء المولى - تبارك وتعالى -؛ كدوران طبخ الطعام مع قربه من النار، مثلا، وستر العورة مع لبس الثياب، ونحو ذلك مما لا ينحصر؛ فاعتقد الناظر في ذلك - إذ كان أعمى البصيرة - أن ذلك السبب العادي هو الذي أثَّر في وجود ما اقترن به، وأنه ليس من فعل المولى - تبارك وتعالى -»[4].

والجُوَينيّ رحمه الله يتابع مذهبَ الأشاعرة في إطلاق الفاعلية الإلهية، كما يقرّرُ ذلكَ بقولهِ: «فمذهبُنا أنَّ كلَّ حادث مُرادٌ لله حدوثُه».[5]، ويقول في موضع آخر: «صانع العالَم حيٌّ عالِم بجميع المعلومات قادرٌ على جميع المقدورات»[6].

ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [غافر:٦٢]، فيقول: «الآية تقتضي تفرُّد الباري بخَلق كل مخلوق، والاستدلال بها

---

(١) نهاية الإقدام، الشهرستاني، ص (٩١).

(٢) البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، تحقيق ريتشارد مكارثي، المكتبة الكاثوليكية، بيروت ت (١٩٥٨م).

(٣) أصول الدين، عبد القاهر بن طاهر بن مُحَمَّد البغدادي، دار الفكر الطبعة الأولى بيروت ت (١٤١٧هـ)، ص (٧٦).

(٤) المقدمة في أصول الدين، السنوسي، ص (٩٣).

(٥) الإرشاد، الجويني، ص (٢٣٧).

(٦) لمع الأدلة، الجويني، ص (١١٠).

يعتضد بأنَّا نعلم أنَّ فحواها يتضمَّن التَّمدُّح بالاختراع والابتداع والتَّفرُّد بخلق كل شيء»[١].

فالله هو فاعل كل شيء، القادر على كل المقدورات، وكلُّ شيء يحدُث بأمره ومشيئته، لا شيء يحدث لسبب فيه أو طبيعة. فلجأ الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ – كغيره من الأشاعرة – إلى استبدال مبدأ السَّبَبيَّة، وتفسير ما يحدث من ترابط بين الأسباب والمسبَّبات من خلال القول بالعادة والاقتران العادِيّ بين الموجودات. ويقول شارحًا مذهبَه ومذهب الأشاعرة: «وللطَّفْو والرُّسُوب عندهم عادات مستمرة»[٢].

فلا توجد – عنده – علاقة بين الأسباب والمسبَّبات، بل كل ما نراه في الوجود من تلازم بين السبب والمسبَّب راجعٌ لاعتياد ذلك؛ فالنار – مثلًا – ليس لها أثر في الإحراق، وما يراه الناس من إحراق إنما هو عادة فقط، وليس ناشئًا عن علة في النار، والله يخلق الإحراق خلقًا مستمرًا كلما التقت النار مع ما تحرقه، دون أن يكون للنار أثر يُذكر، وهكذا لا حقيقة لطبائع الأشياء، إنَّما هي فارغة من القُوى والخصائص والمميزات، ومِن ثَمَّ؛ فهي لا تَقْدِر على التأثير في غيرها. وهذا يعني – أيضًا – إنكارَ علاقة الأسباب بمسبَّباتها، وأنَّ التلاقي بينهما ما هو إلا عادة، فليس هُناك أيُّ دليل على العلاقة الترابطية إلا ما يشاهِدُه الإنسانُ بعَينه، والمشاهدة ليست حجة.

والذي دفع الأشاعرةَ إلى هذا القول، مجادَلتُهم للطبائعيّين الذين يَنْسِبُون للطبيعةِ كُلَّ التأثير والاستقلال بالفِعل؛ فَرَدُّوا عليهم هذا الاعتقاد بأنْ نزَعوا من الطبائع صفةَ الفاعِلِيَّة، وغَلَوا حتى صادرُوا ما للطبائع من صفات جوهرية، بها تتمايزُ وتتغاير، فجعلها تنتهي إلى جواهر فردة متشابهة ومتماثلة لا خصائص فيها.

فنخلص – إذًا – إلى أن الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ قد استبدل السَّبَبيَّة بالعادة لعدة دوافع؛ منها:

**أولًا**: إطلاقُ فاعِلِيَّة الله في الكون، وخشية أن يكون إثباتُ علاقةٍ سَبَبيَّة في الكون يَنْتَقِصُ من هذا الاقتدار الإلهي الكامل، وحتى التغيُّرات التي يمكن أن تحصل في الموجودات

---

(١) الإرشاد، الجويني، ص (١٩٨).

(٢) الشامل، الجويني، ص (٥٠٢).

الطبيعِيَّة جعلُوها جائزة من مَنظُور مبدأ التَّجْوِيز، فأيُّ تغيُّر في هذه العادات جائز، وكلُّ موجود يخضَعُ للجواز.

ويُلاحِظُ ابنُ رُشد أنَّ من جملة الدوافع التي دفعت الأشاعرة إلى القول بالتجويز: «الهروب مِن القول بفِعل القُوى الطبيعِيَّة، والخوفُ من أن يدخل عليهم في القولُ بالأسباب الطبيعِيَّة أنْ يكونَ العالم صادرًا عن سَبَبٍ طبيعِيٍّ»(١).

**ثانيًا:** إثباتُ المعجزات وحماية القول بها؛ فمن وجهة نظر الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: لو أثبت للموجُودات طبائعَ وخصائصَ ورَبَطها بعلاقة سَبَبيَّة مُرتَّبة؛ فكيف يسوغُ حدوث المعجزة؟!

مثلًا: إذا كان في النارِ طبيعةُ الإحراق، وهي مُسبِّبٌ للحرق؛ فكيف يُفَسَّر ما حصل عندما أُلقِي ابراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ؟! يقول الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «المعجزةُ تكون فعلًا لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، خارقًا للعادَةِ، ظاهرًا على حسب سؤال مُدَّعِي النبوة، مع تحقيق امتناعِ وقوعِه في الاعْتِياد من غَيره، إذا كان يَنبَغِي مُعارضة»(٢)، فألغى الضرورة السَّبَبيَّة، واستبدل بها العادة.

نخلُص - هنا - إلى أنَّ القول بالعادَة لدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان بديلًا عن القول بالضَّرُورة السَّبَبيَّة في الطَّبيعة.

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، د. مُحَمَّد عابدي الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ط (١)، ت (١٩٩٨م)، ص (٨٣)، (١٦٩، ١٧٠).

(٢) البرهان، الجويني، (١/١٤٨).

## المبحث الثاني

## رفض العلاقة الضرورية بين الأسباب والمُسبَّبات

العلاقة بين الأسباب والمسبَّبات علاقةٌ ضرورية ولا تتخلف المسبَّبات عن أسبابِها، إلا إذا كان هناك فسادٌ أو عارضٌ أخلَّ بالسَّبب، والعلاقة السَّبَبيَّة الضَّرُورية قائمة على طبائعِ وخصائصِ الموجودات الطبيعيَّة؛ فالله ﷻ قد ميَّز بين مخلوقاته كما في قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢].

وتُسمَّى تلك الطبائعُ بالصفاتِ الذَّاتية، كما قرَّر ذلك ابنُ حزم بقولِه: «ومِن المحال أن تكون حُدود الماء وصِفاتُه وطبعُه في العسل أو في الخَمر، وهكذا كلُّ شيء في العالَم؛ فأكثرُه يستحيلُ بعضُه إلى بعضٍ، فأيُّ شيء وُجِدت فيه حدود شيءٍ ما سُمِّي باسم ما فيه تلك الحُدود إذا استوفاها كلَّها فإن لم يستوفِ إلا بعضَها وفارقَ - أيضًا - شيئًا من صفاتِه الذَّاتية فهو حينئذٍ شيءٌ غيرُ الذي كان وغيرُ الذي مازَج؛ كالعسل الملقى في الأبارج، ونقطةِ مِداد في لَبنٍ، وما أشبه ذلك. وهذه رُتبة العالَم في مقتضى العُقول، وفيما تشاهِد الحواسُّ والذَّوق والشَّم واللَّمس، ومَن دَفع هذا خرج عن المعقول»[(١)].

ونجد مما سبق عرضه من مذهب الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّه لا يُثبِت للموجودات خصائص أو مميزات تميِّزها عن بعضها، بل يُرجِع موجودات الكَون إلى جواهر فردة متشابهة ومتماثلة، قد أشكل عليه الجمع بين القول بالطَّبائع وبين وحدانيَّة الله واستقلاليَّته بالفعل، مما نتج عنه القول بأنَّ الاقتران المشاهَد بين الأسبابِ والمسبَّبات اقترانٌ عادِيٌّ وليس ضروريًّا، فما يُشاهَد مِن الآثار يحدُث بالتقاء شيء عند شيء آخر بقدرة الله ﷻ، وهو ما أسماه بالعادة.

فهو يُطلق فاعِلِيَّة الله في الكون ويخشى لو أثبتَ طبائع أنْ يُثبِت استقلاليةً على الفِعل بعيدًا عن الاقتدار الإلهي، فيقول: «الرَّبُّ - تعالى - مالكُ كلِّ مخلوق، وربُّ كلِّ مُحدَث، ومن المستحيل أن يكون الباري - تعالى - مالكًا ما لا يَقدِرُ عليه، وإله ما لا يُعَدُّ من مَقْدُوراته،

---

(١) الفصل في الملل، ابن حزم، (٥/٤٠)

ولابد لكلِّ مخلوقٍ من ربٍّ ومالك. وإذا كان العبدُ خالقًا لأفعال نفسِه لزم أن يكون ربَّها وإلهَها؛ مِن حيث استَبَدَّ بالاقتدار عليها، وهذه عظيمة في الدِّين، لا يَبُوء بها مُوَفَّق»[1].

إذًا؛ نفى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ التَّلازُمَ الضرُوري بين الأسباب والمسبَّبات - كما في المذهب الأشعري -؛ تحقيقًا لتوحيد الربوبية، وطلبًا لتحقيق التوحيدِ الخالص! وقد استدلَّ على مذهبِهِ هذا ببعض الأدلة السمعية؛ مثل:

قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١].

وكما في قوله - تعالى -: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [٦٢: غافر].

وقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴿١٦﴾﴾ [الرعد: ١٦].

وغيرها من الآياتِ التي تدلُّ على إفرادِ اللهِ بالخَلقِ والإبداع، والتفرُّد بخلق كلِّ شيءٍ. ومِن جملة ما يتفرَّد الله به ما يحدث مِن الآثار التي يظنُّ مَن يراها مكرَّرة حسب ترتيبٍ واحدٍ = أنَّ بينها علاقةً ضروريَّة بَين سبب ومُسبَّب عنه، وهي مجرَّد اقتران عادي يَحدُث بقدرةِ الله ولو شاءَ اللهُ أن يُغيِّره في أي لحظة، فذلك جائز.

واستدلَّ - أيضا - بالأدلَّة العقلية على إثبات الصانِع، والتي اشتهرت في المذهب الأشعري؛ كالتَّقديم والتأخِيرِ بين الآثارِ والمؤثِّرات، فهذا يَحدُث عند هذا بقُدرة، وبقُدرةِ الله قد يتقدَّم المتأخِّر ويتأخَّر المتقدِّم.

وذهب الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ إلى القول بالتَّجْوِيز، وأنَّ كل ما في الكون يجوز عليه أن يتغيَّر من حالٍ إلى حالٍ أخرى، وقال بالجواهِرِ الفَردَة والأعْراض، وأنَّ الموجودات في الكَون كلَّها تنتهي إلى جواهرَ فَرْدَةٍ متشابهة ومتماثِلة، ولا مميزات لها، فلا تُؤَثِّر في غيرها، وأعراض متجدِّدة فهي

(١) الإرشاد، الجويني، ص (١٩٦- ١٩٧).

تُخلَق خَلقًا مستمرًا ولا تَبقى زمانين؛ فأنكر ضرورةَ النِّظام العامّ في الكون فلا علاقة ضرورية بين المؤثِّر والأثرِ؛ فالله ﷻ قادرٌ على أن يغيِّر نظامَ الكَون، لكنَّه قد لا يفعل لأنه أراد هذا النظام الموجودَ، ومنه ارتباط الأسباب بالمسبِّبات؛ لذلك هو يخلُق الأعراضَ خلقًا متجدِّدًا فيُلاحَظ ثباتُ ترتيب المسبَّب على السَّبب، وما هو إلا اقترانٌ عادِيٌّ، وليس علاقةً ضَرُورِيَّةٌ.

إذًا؛ الجُوَينيّ رحمه الله يرفض الضرورة السَّبَبيَّة، وأن يكون هناك علاقة بين الأسبابِ ومسبَّباتها؛ خشيةً على التوحيد، وخشيةً على فساد أدلَّتِه العقلية في إثبات الصانع وحُدوث الكَون، فحسَب مذهبِه فيهما: كيف يجمع بينهما وبين العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسبَّبات؟!

وهكذا نخلُص إلى رفضِ أبي المعالي الجُوَينيّ رحمه الله للعَلاقة الضَرُورية بين الأسبابِ والمسبَّبات؛ وذلك لإطلاق فاعِليَّة الله في الكَون، وتحقيقًا لتوحيد الربوبيَّة لاعتقاده أنَّ إثبات العلاقة بينها قد يُثبت شريكًا لله ﷻ. كما أنَّه رفَض القولَ بالضَّرورة السَّبَبيَّة؛ إثباتًا لنبوة الأنبياء، المثبَتة لدى الجُوَينيّ رحمه الله بالمعجِزة فقط، والتي لا تتناسب – في نظره – مع القول بالسَّبَبيَّة، إنما يجب رفض الضرورة السَّبَبيَّة ورفض الطَّبائع؛ كي يثبت القول بالمعجِزة.

ونجد الغزالي يردُّ على مَن يقول بالتَّلازم الضَّرُورِي بين الأسبابِ والمسبَّبات، فيقول: «وحُكمهم بأنَّ هذا الاقترانَ المشاهَد في الوجود بين الأسباب والمسبَّبات اقترانُ تلازُمٍ بالضرورة، وليس في المِقدور، ولا في الإمكان إيجادُ السَّبَبِ دُون المسبَّبِ، ولا وجودُ المسبَّب دون السَّببِ ترتَّب عليه عدمُ إثبات المعجِزات الخارقة للعادة؛ مثل: قلب العصا ثعبانًا، وإحياء الموتى، وشقِّ القَمر، ومَن جعل مجاري العادات لازمةً لُزومًا ضروريًا أحال جميعَ ذلك»[(١)].

فقد ردَّ الجُوَينيّ رحمه الله على الطبائعِيِّينَ اعتقادَهم بأنَّ الطبيعةَ خالِقَةٌ أو أنَّ لها أثرًا في الأشياء، بل الخالُق الفاعلُ المحدِث هو الله ﷻ؛ فسَلَب من الموجودات طبائعَها، فما يحدث في الطبيعة إلا الاقترانُ الاعتِيادِيُّ، وهو ليس أكثر من الاقتران مَهما كان ثابتًا ومستمِرًّا؛ لأنه –

---

(١) انظر، تهافت الفلاسفة، للإمام الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط(١)، ت (١٣٩٢هـ-١٩٧٢م)، ص (٢٣٦).

حسب تصوُّرِه - لو كان ما يحدُث في العالم مرتبطًا بالضَّرورة السَّبَبيَّة فلا يُمكِن لقُدرة الله أنْ تخرقَ هذا التَّلازُم الضروريَّ بين السَّبب والمسبَّب، فتحدُث المعجزة.

فلا شيء له أثرٌ في شيء مِن نفسِه بل ما يراه الناس إنما هو اقتران وانسجام، لا مكان للضَّرورة السَّبَبيَّة فيه؛ فالكائناتُ بأجمعِها مُستنِدَةٌ إلى الله مِن غير واسطة، والقول بضرورة العلاقة بين الأسباب والمسبَّبات يفضي إلى القول بآلهةٍ متعدِّدة أو وسائط ويوقِع في الشِّرك، فحسبَ مذهب الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فالقول مثلًا: أشعة الشَّمسِ مِن أسبابِ نُمُو النَّباتات، ونُمُو النبات مُرتبطٌ بها بالضَّرُورة = هذا القولُ يُعَدُّ شِركًا.



# المبحث الثالث

# آثار رفض السَّبَبِيَّة عند الجُوَينيّ رحمه الله

وفيه ثلاث مطالب:

## المطلب الأول

## مجال التوحيد

والتوحيد عند الأشاعرة هو: أنَّ الله واحدٌ في ذاتِه لا قَسيم له، وأنَّه واحدٌ في صفاتِه لا شَبيه له، وأنَّه واحدٌ في أفعالِه لا شَريك له[١]. والمعنى الثالث هو ما يَلزمُنا في هذه الرسالة.

ولقد أطلق الجُوَينيّ رحمه الله فاعِلِيَّة اللهِ في الوجودِ، كما في المذهب الأشعري: «أنَّه لا تأثيرَ لغيرِه في فِعلٍ مِن الأفعال؛ فيستحيل أن يكونَ لغيرِ اللهِ فِعلٌ مِن الأفعالِ على وجه الإيجاد»[٢].

فالعبد يجب أن يعتقدَ انفرادَ اللهِ – تعالى – بالنفعِ، والضُّر، والرِّزقِ، والإحياءِ، والإماتةِ، وجميعِ أفعالِه، وألا يُشرك في ذلك باللهِ أحدًا، إضافةً إلى أن انفراد اللهِ بأفعالِ المخلوقات جميعها.

والأشاعرة يُفسِّرون معنى «لا إله إلا الله» بالقدرة على الاختراعِ والخَلق.

وقد حكى الرازي هذا القول في صَدد حكاية مذاهب الناس في أصل اشتقاق اسم الله – تعالى – (الله)، فقال: «القول السابع: الإله من له الإلهية، وهي القُدرة على الاختراع، والدليل عليه أن فرعون لما قال: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣]: قال موسى في الجواب: ﴿رَبُّ

---

(١) انظر: مجرد مقالات الأشعري، إملاء: الشيخ الامام أبي بكر بن الحسن بن فورك، تحقيق: دانييل جيماريه، دار المشرق- بيروت- لبنان، لابن فورك ص (٥٥)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط(١)، ت (١٤٠١هـ)، (٦٣)، الإنصاف، الباقلاني، ص (٣٣-٣٤).

(٢) انظر: تحفة المريد، البيجوري، ص (٥٩- ٦٠).

﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الشعراء: ٢٤]؛ فذكر في الجواب عن السؤال الطالبِ لماهِيَّة الإله: القُدرةَ على الاختراع، ولولا أنَّ حقيقة الإلهية هي القدرة على الاختراع لم يكن هذا الجواب مُطابقًا لذلك السؤال»[١].

إذًا؛ الإلهية – عندهم – هي القدرة على الاختراع دون غيره، وأنَّ مَن أقرَّ بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره = فقد شهِد أن لا إله إلا هو.

والخطأُ الذي وقعَ فيه الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ – هنا – هو أنَّه فهم أنَّ هذا هو التوحيدُ الذي دعَت إليه الرُّسُل، وأنَّه المقصودُ بشهادة أن لا إله إلا الله، ومِن المعلوم أن هذا التوحيد أقَرَّ به المشركون، ولم ينكرْهُ أحدٌ من بني آدم. فانعكس ذلك الإطلاق على الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ؛ فاعتقد أنَّ نفي الضرورة السَّبَبِيَّة يحقق التوحيد؛ لأن الله لا شريك له، ولكن هذا معنى من معاني التوحيد، ومشكلة الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ أنه اعتقد أن هذا هو التوحيد.

يقول عنهم شيخ الاسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «ويظنون أنَّ هذا هو التوحيدُ المطلوب، وأن هذا هو معنى قولنا: لا إله إلا الله، حتَّى قد يجعلون معنى الإلهية القُدرة على الاختراع»[٢]، وهذا التوحيد يُقِرُّ به المشركون رَغم شركهم.

فرَفْضُ الضرورة السَّبَبِيَّة والقولُ بالعادة ظن منه الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ أنه ينجو بالتوحيد وبإفراد الله بالخلق، ولكنَّ القولَ بعقيدة العادة نفسِها من شأنه أن يُخِل بالنظام الكوني الذي يدل على وجود الخالق المبدع. يقول ابن رشد: «وأمَّا الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول = فهو الهروب من القول بفِعل الطبيعة التي ركَّبها الله – تعالى – في الموجودات التي ها هنا، كما ركَّب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثِّرة، فهربوا من القول بالأسباب؛ لئلا يدخُل عليهم القولُ بأن هاهنا أسبابا فاعلة غير الله، وهيهات! إذ كان مخترع الأسباب وكونُها أسبابا

---

(١) لوامع البينات شرح أسماء الله – تعالى – والصفات، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، المطبعة الشرفية– مصر، ط (١)، ت (١٣٢٣هـ)، ص (١٢٤).

(٢) التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان – الرياض، ط(٦)، (١٤٢١هـ –٢٠٠٠م)، ص (١٨٠).

مؤثِّرةً، فهو بإذنه وحِفظِه»[(١)].

ومن الأدلة التي استدلَّ بها الأشاعرةُ على وجُود الله وإثباتِ صفاته هو قياس الغائب على الشاهد. يقول الإيجي: «احتجَّ الأشاعرة بوجوه، الأول: ما اعتمد عليه القدماء، وهو قياسُ الغائبِ على الشاهد؛ فإن العِلَّة والحدَّ والشرط لا يختلف غائبًا وشاهدًا»[(٢)].

وكما قرر ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ دليل قياس الغائب على الشاهد بأنه «إنما نعرف ما غاب عنا باعتبارِه بما شهدناه، فيعتبر الغائب بالشاهد»[(٣)]، و«يُخبر عن الغائب بالمعنى المعلوم في الشاهد، وإن كانت الحقيقة مختلفة»[(٤)].

فقولهم بالعادة ونفي الأسباب والعلاقة الضرورية يُبطل عليهم أدلتهم في معرفة الله.

يقول ابن رشد: «والقولُ بنفي الأسبابِ في الشاهد ليس له سبيلٌ إلى إثبات سبب فاعل في الغائب؛ لأنَّ الحُكم على الغالب من ذلك إنما يكون من قِبَل الحكم بالشاهد؛ فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله - تعالى -»[(٥)].

ويقول ابن تيمية: «ومَن قال: إنَّ قُدرةَ العبدِ وغيرَها من الأسباب التي خلق اللهُ بها المخلوقاتِ ليست أسبابًا، أو أنَّ وجودَها كعدمها، وليس هناك إلا مجرَّد اقتران عادي؛ كاقترانِ الدَّليل بالمدلُول؛ فقد جَحَد ما في خلقِ الله وشرعِه من الأسباب والحِكم والعلل، ولم يجعلْ في العَين قوةً تمتاز بها عن الخَدِّ تُبصِر بها»[(٦)].

والقولُ بنَفي التَّلازُم بين الأسبابِ ومُسبَّباتها يُسِيءُ الظَّنَّ بالتوحيد، كما يقول ابن القيِّم

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص (١٦٩).

(٢) المواقف، الإيجي، ص (٢٨٠).

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (١٢٥/٦).

(٤) التدمرية، ابن تيمية، ص (٩٧).

(٥) الكشف عن منهج الأدلة، ابن رشد، ص (١٩٣).

(٦) مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ت (١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، (١٣٦/٨).

رَحِمَهُ اللهُ: «إنَّ ضُعفاءَ العقول إذا سمعوا أنَّ النار لا تَحرِق، والماءَ لا يُغرِق، والخبزَ لا يُشبع، والسيفَ لا يَقطع، ولا تأثير لشيء في ذلك البتَّة، ولا هو سَبَبٌ لهذا الأثر، وليس فيه قُوَّة، وإنما الخالِقُ المختار يشاءُ حصولَ كلِّ أثر من هذه الآثار عند مُلاقاةِ كذا بكذا، قالت: هذا هو التوحيد، وإفرادُ الرَّبِّ بالخلق والتأثير، ولم يَدرِ هذا القائل أنَّ هذا إساءة ظن بالتوحيد، وتسليط لأعداء الرُّسل على ما جاءوا به، كما تراه عيانًا في كتبهم، يُنَفِّرون به الناس عن الإيمان»(١).

إذًا؛ نفي السَّبَبِيَّة يُخِلُّ بالتوحيد الذي اعتقد الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ أنه يحقِّقُه بنفيها عنه، وإثباتُ فاعِلِيَّة الله المطلقة – على طريقة الأشاعرةِ –، ونفي الطبائعِ، ونفي الضرورة السَّبَبِيَّة يسقط عليه دلالة الغائب على الشاهد.

وهذا النَّفي للتلازم الضَّروري بَين الأسبابِ والمسبَّبات جعلَ الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ يقولُ بالكسبِ بالنِّسبةِ للأسبابِ الشَّرعيَّة؛ فأفعال العبادِ غَير مؤثِّرة في الثوابِ والعقابِ، إنَّما هي أماراتٌ وعلاماتٌ باعثةٌ على الفعلِ، وأمَّا الأسباب الكَونِيَّة فجعلها اقترانا عاديا نَتجَ عن تكرُّر المشاهَدة، فجعلَ القَدَرَ بمعنى الخَلق. فهو يرى أنَّ اللهَ يخلقُ الشيء ويخلُقُ أثرَه، خلقًا مستمرًا، ومتى شاء أوقفَ الخَلق فتوقَّف الأثرُ؛ فهو يخلُق النَّارَ ويخلُقُ الإحراقَ، خلقًا مستمرًا، وعندما شاء توقَّف عن الخلقِ فلم تَحرِق النارُ إبراهيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

يقولُ الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ: «فمذهبُنا أنَّ كلَّ حادثٍ مُرادٌ للهِ – تعالى – حُدُوثه، ولا يختصُّ تعلُّق مشيئةُ الباري بصنفٍ مِن الحوادثِ دونَ صنفٍ، بل هو – تعالى – مُريد لوقوعِ جميعِ الحوادثِ؛ خيرِها وشرِّها، نفعِها وضرِّها»(٢).

فهو ينفي عن أفعالِ اللهِ السَّبَبِيَّة مطلقًا، ويُجوِّزُ عليه – تعالى – كلَّ فعلٍ؛ فيجوزُ أن يثيبَ الكفَّارَ ويعاقِبَ المؤمنين.

فهذا أدَّى بهِ إلى الفهمِ الخاطئ للقَدَر، ولعدمِ الفهمِ الحقيقي لإرادَةِ اللهِ، التي هي صِفة

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٤١٧).

(٢) الإرشاد، الجويني، ص (٢٣٧).

مِن صفاتِه، وعدم التَّفريق بَين نوعَيها: الإرادة الشَّرعيَّة[١]، والإرادة والكَونيَّة [٢].

يقولُ ابنُ تيمية: «وآخرون يقولون: بل الدُّعاء علامة وأمارة، ويقولون ذلك في جميعِ العباداتِ، وهذا قَولُ مَن ينفي الأسبابَ في الخلقِ والأمرِ، ويقول: إنَّ اللهَ يفعلُ عندها لا بِها»[٣].

فجعلوا العباداتِ مجرَّد أماراتٍ وعلاماتٍ وليست أسبابًا، والتَّوكُّل على اللهِ دونَ أخذٍ بالأسبابِ.



---

(١) الإرادة الشرعية: هي مناط الأمر والنهي والثواب والعقاب وعليها يتكلم الفقهاء وهي الغالبة في عرف الناس. انظر: تخريج العقيدة الطحاوية، أبو جعفر أحمد بن مُحَمَّد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي، شرح وتعليق: مُحَمَّد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي – بيروت، ط (٢)، ت (١٤١٤ هـ)، ص (٣٥).

(٢) الإرادة الكونية: التي هي مناط القضاء والقدر وبها يتحقق وجود الفعل. انظر: المصدر السابق.

(٣) جامع الرسائل، تقي الدين أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن مُحَمَّد ابن تيمية، تحقيق: د. مُحَمَّد رشاد سالم، دار العطاء – الرياض، ط (١)، ت (١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م)، ص (٨٧).

## المطلب الثاني

## مجال أفعال العباد المباشرة والمتولدة

أفعالُ العباد لَدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ خلقٌ للهِ عَزَّ وَجَلَّ، كسْبٌ للعبادِ، وهو يجيبُ على مَن يُثبتُ أنَّ العبادَ يخلُقونَ أفعالَهم بقولِه: «أمَّا الضربُ الأوَّل مِن الكلامِ، فينحصرُ المقصودُ منهُ في طريقتَين: إحداهُما، أن نقول لخصومِنا: قَد زعمتم أنَّ مَقدورات العِباد ليست مَقدورةً للربِّ - تعالى -، مصيرا منكم إلى استحالةِ إثبات مَقدور بَين قادرين، فنقولُ لَكم: الربُّ - تعالى - قَبل أن أقدَرَ عبدَه، وقَبلَ أن اخترعَه، هل كانَ مَوصوفًا بالاقتدارِ على ما كان في مَعلومِه أنَّه سيُقدِرُ عليهِ مَن يخترعُه أم لا؟ فإن زعموا أنَّه - تعالى - لم يكُن مَوصوفًا بالاقتدارِ على ما سيقْدِر عليه العَبد، فذلِك ظاهرُ البُطلان؛ فإنَّ ما سيقْدِر عليهِ العبد عَينُ مَقدور اللهِ — تعالى -؛ إذ هو مِن الجائزات الممكنات المتعلّقة بها قُدرَة العَبد»(١).

فلِكَي يجمع الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ بَين الاقتدارِ الإلهي وأفعالِ العبادِ، ألغى الضَّرورةَ السَّبَبيَّة في أفعالِ العبادِ وقالَ بالكَسبِ.

كما قال: «العبدُ غَير مجبَر على أفعالِه، بل هو قادرٌ عليها مكتسِبٌ لها، والدَّليل على إثباتِ القُدْرَة للعبدِ أنَّ العاقِلَ يُفرّقُ بَين أن تَرتعدَ يدُه وبَينَ أن يحرِّكَها قصدًا. ومعنى كَونه مكتسِبًا أنَّه قادرٌ على فعلِه، وإن لم تكُن قُدرته مؤثِّرة في إيقاعِ المِقدورِ. ولذلك فرَّقَ بَين ما يقع مُرادًا وبَين ما يقع غَير مُراد، وإن كانت الإرادةُ لا تُؤثّر في المرادِ»(٢).

فالجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ حَصَر أفعالَ العَبدِ الاختياريَّة في شُعورِ العَبد في الفَرق بَين أفعالِه الاختياريَّة والأفعال الاضطراريَّة. ولكن بعد ذلك لا تأثير لقُدرتِه في هذا الفعل، بل التأثير لقُدرةِ اللهِ - تعالى - وهذا ما عَبَّروا عنه بالكَسبِ.

فترتَّب على رفضِه السَّبَبيَّة قولُه بالكَسْبِ، ونفيُه للقُدرةِ الحادثةِ المؤثّرة في المِقدورِ.

---

(١) الإرشاد، الجويني، ص (١٨٨-١٨٩).

(٢) لمع الأدلة الجويني، ص (١٠٧).

وهذا هو الرأي الأوَّل للجُوَينِيِّ في قضيةِ أفعال العباد المباشِرة، وتأثير قُدرَة الإنسان الحادِثة في أفعالِه، وهو قولُه المتقدِّم، ويوافِقُ فيه المذهب الأشعري؛ حيث يرى عدمَ تأثيرِ قُدرَة الإنسان على أفعالِه، بل مُوجِد أفعاله وخالقها هو الله، ولا تُضاف الأفعال لهم إلا بالاكتساب، وهذا أسقطه في القول الجَبر، كعامة الأشاعرة الذين يعتقدون أنَّه «ليس للعبدِ تأثيرٌ ما، فهو مجبور باطنًا، مختار ظاهرًا»[1].

فالجُوَينِيّ رَحِمَهُ اللَّهُ يقول بالكسب، وهو كما يعرِّفه: ما يقع به المقدُور من غيرِ صحَّة انفرادِ القادر به؛ فأفعال العباد ليس لقدرتِهم تأثيرٌ فيها، بل الله أجرى عادتَه بأن يُوجِد في العبد قُدْرَةً واختيارًا، من غير أن يكون منه تأثيرٌ ومَدخل.

ومذهبه هذا في الأفعال المباشرة استقر - أيضًا - في المتولدة في خلق الله فقط، ولا تأثير للإنسان عليها.

وقد تغيَّر مذهبُه بعد ذلك فأثبت القدرة الحادثة المؤثِّرة، إذ يقول: «قُدرة العبد مخلوقه لله - تبارك وتعالى - باتفاق العالِمين بالصانع، والفِعل المقدورُ بالقدرة الحادثة واقع بها قطعًا، ولكنه مضافٌ إلى الله - تبارك وتعالى - تقديرًا وخلقًا»[2].

ولخَّص الرازي مذهب الجُوَينِيّ رَحِمَهُ اللَّهُ هذا بقوله: «وزعم إمامُ الحرمين أنَّ الله - تعالى - يوجِد للعبدِ القُدرةَ والإرادة، ثم هما يوجبان وجودَ المِقدُورِ»[3].

وهو بهذا الرأي الأخير يقترب من مذهب السلف في السَّبَبيَّة، الذي يقرره السفاريني[4] فيقول: «وأمَّا مذهبُ السَّلفِ الصالح المثبتون [كذا] للقَدَر من جميع الطوائف؛ فإنهم يقولون: إنَّ العبدَ فاعلٌ لفعله حقيقة، وإنَّ له قُدرة واستطاعة حقيقية، ولا ينكرون تأثير الأسباب

---

(١) تحفة المريد، البيجوري، ص (١٢٨).

(٢) العقيدة النظامية، الجويني، ص (٤٦-٤٧).

(٣) المحصول، الرازي، ص (٤٥٥).

(٤) محمد بن أحمد بن سالم السفاريني، ولد سنة ١١١٤هـ، عالم بالحديث والأصول والأدب، توفي سنة ١١٨٨هـ، وله عدة مصنفات منها: كشف اللثام شرح عمدة الأحكام، ولوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية المضية في عقد أهل الفرقة المرضية، وغيره. انظر: مختصر طبقات الحنابلة، ص (١٤٠-١٤٣)، الأعلام، الزركلي، (١٤/٦).

الطبيعِيَّة، بل يقرُّون بما دل عليه الشرع والعقل من أنَّ الله - تعالى - ينبت النبات بالماء، وأنَّ الله يخلق السحاب بالرياح، وينزل الماء بالسحاب، ولا يقولون: القوى والطبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها، بل يُقِرُّون أن لها تأثيرًا لفظًا ومعنى، ولكن يقولون: هذا التأثيرُ هو تأثير الأسباب في مسبَّباتها، والله - تعالى - خالقُ السَبَبِ والمسبَّب»[١].

فهم يُثبتون فاعِلِيَّة لقدرة الإنسان، ولكن بشرط عدم استقلالية الفاعِلِيَّة والأثَرِ؛ فكلُّ شيء في النهاية يكون بخلقِ الله.

وقد ترتَّب على رفضِ الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ السَّبَبِيَّةَ في مجال أفعالِ العباد = القولُ بعدم ارتباط الثواب والعقاب بالعمل؛ فليس شرط الإحسان المثوبة، ولا شرط الإساءة العقوبة، كما قرَّره بقوله: «الثوابُ عند أهل الحقِ ليس بحقٍ محتُوم، ولا جزاءٍ مجزُوم، وإنما هو فضل الله - تعالى -، والعقاب لا يجب - أيضًا -، والواقع منه هو عدلٌ من الله»[٢].

ويضرب مثالًا بقوله: «السَّيِّد إن كان يقوم بمُؤن عبدِه وإزاحة عِلَلِه، والعبدُ يخدُمه غيرَ مستَفْرِغ جهدَه، بل كان مودعًا معظم أفعاله = فلا يستحِقُّ العبد على سيِّده شيئًا على مقابل الخدمة المستحَقَّة عليه»[٣].

إذًا؛ لا أثر لأفعال العبد، إنَّما جُعلت الأفعال علاماتٍ وأمارات، وليست أسبابا للمثوبة والعقاب، وكلُّ شيء خاضعٌ لقُدرة الله وحُكمه.

---

(١) لوائح الأنوار السنية ولواقح الأفكار السنية شرح قصيدة ابن أبي داود الحائية في عقيدة أهل الآثار السلفية، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني، تحقيق: عبدالله بن محمد البصيري، الرياض، ط(١)، ت (١٤١٥هـ)، ت (١٤٢/٢).

(٢) الإرشاد، الجويني، ص (٣٨١).

(٣) المصدر السابق، ص (٣٨٢).

## المطلب الثالث

## مجال الطبيعيات

النِّظام الطبيعيُّ قائمٌ على قانون السَّبَبيَّة، فنَفيُ الأسباب الذي رآه الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ وإنكارُ الطبائع = يُعتبَر نَسفا لهذا النَّظام وإبطالا للعِلم والوجود، كما يقول ابنُ رُشد: «والعقلُ ليس هو شيء أكثرَ مِن إدراكِه الموجودات بأسباب، وبه يفترق عن سائرِ القُوى المدرِكة؛ فمَن دفَعَ الأسبابَ فقد رفعَ العقلَ»[١]. ويقول في ردِّه على الأشاعرة القائلين بعدَم الطبائع والأسباب: «فماذا يقولون في الأسبابِ الذاتيَّة التي لا يفهم الموجودات إلا بفهمها؛ فإنَّه مِن المعروف بنفسِه أنَّ للأشياءِ ذواتٍ وصفاتٍ، هي التي اقتضت الأفعال الخاصَّة بوُجود مَوجود، وهي التي مِن قِبَلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودُها، فلو لم تكُن لوجودِ مَوجود فعل يخصُّه لم يكن له طبيعة تخصُّه، ولم تكُن له طبيعة تخصُّه لَما كان له اسم يخصُّه ولا حَدٌّ وكانت الأشياء كلها شيئًا واحدًا، ولا شيئًا واحدًا ... ارتفعت طبيعة الموجود، إذا ارتفعت طبيعة الموجود لَزِم العدم»[٢].

إذًا؛ إلغاء السَّبَبيَّة الطبيعِيَّة لَدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ يتسبَّب في القضاءِ على العِلم والقوانين العِلميَّة.

وقد ترتَّب على مذهب الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ الرَّافض للسببيَّة عددٌ مِن الأمور في مجال الطبيعيَّات، أهمَّها:

**أولًا**: أنَّ النَّظَر لا يُفيد العِلم؛ فالعالِم عندما ينظر إلى الدَّليل، ويَحصُلُ له عِلم بما دلَّ عليه هذا الدَّليل، فليسَ سببُ عِلمه هو نظرُه في الدَّليل. يقول الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولا يوَلِّد النَّظر العِلم ولا يُوجِبه إيجاب العِلَّة بمعلولها»[٣]، أي: أنَّ العِلم حَصَل لأنَّ الله أجرى العادة أن يحصلَ بَعد النَّظر؛ فالنَّظر الصَّحيح يُقارِن حُصولَ العِلم، ليس للنَّظَر ولا للعالِم أيُّ أثر في ذلِك.

---

(١) تهافت التهافت، أبو الوليد مُحَمَّد ابن رشد، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، (٦٨٥).

(٢) المصدر السابق ص (٧٨٢- ٧٨٣).

(٣) الإرشاد، الجويني، ص (٢٧).

**ثانيًا:** مسألة الأدوية والطِّب؛ فرأي الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ هذا (أنَّ الموجودات لا طبائعَ فيها قد تُؤثِّر في شيء) يَعني أنَّ الأدوية والأعشاب لا خصائص شِفائيَّة فيها ولا مُميِّزات قَد تكون مُكوِّنات لدواء تُؤثِّر في بعضها وتُؤثِّر على المريض، إنَّما الشِّفاء عند الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ يَحدُث عند تناولِ الدواء، وليس بسببِ الدواء، فلا أثَر في الدَّواءِ يُؤثِّر على المريضِ، أي: لا يوجَد علاقة سَبَبيَّة بين الدواء والشِّفاء، إنَّما هي عادة أجراها الله بأن يَحدُثَ الشِّفاء مَقرونًا بتناولِ الدَّواء.

ويقول: «إذا قال مَن ينتحِلُ القَول بآثارِ الطبائع: أنَّ دواء مخصوصًا يجذِب المرة الصَّفراء دون غيرها مِن الأخلاطِ، يستحيل عنده أن يجذِب جُزءًا مِن المرة مِن القطر، ولا يجذِب جزءًا آخر في مثل (ذلك القطر) بعد ذلك المجذُوبِ مع ارتفاعِ الموانِع، واستواءِ الأحوال، هذا مُحالٌ تخيُّلُه»[1].

فكان إلغاءُ السَّبَبيَّة الطبيعِيَّة معناه القضاء على العِلم والقوانين العِلميَّة، وإغلاقُ باب الاختراعاتِ والاكتشافاتِ وترتيب المسبَّبات على أسبابِها.

وهكذا وجدنا الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ استبدَل الضرورة في السَّبَبيَّة بالعادَة، فالعلاقة المشاهَدَة مِن ترتُّب الأسباب على المسبَّبات - لدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ - لا تفيد علاقة ضروريَّة بين الأسباب والمسبَّبات، إنما هو تِكرار اعتيادِيٌّ رَسخَ في الذِّهنِ أنَّه ضروري، وإنَّما هو عادة، لو شاء اللهُ لنَقضَها متى ما أراد، ورفَض الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ العلاقَة الضَّروريَّة بين الأسباب والمسبَّبات؛ خَشيَة انتقاص كمال القُدرَة الإلهية لو نَسب أي قُدرَة لأي مَخلوق، ولإثباتِ المعجِزات؛ فلَدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ يَستحيل إثباتها لو كان هنا ضرورةٌ سَبَبيَّة لامتناع خَرقِها، ولكنَّ نفيَ الضرورة ينجو بالمعجِزات التي هي دليل النُّبوَّة الوحيد لَديه.

ونفيُ مبدأ السَّبَبيَّة أخَلَّ بالتوحيدِ لَدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ؛ فكان معنى الإله لَديه هو القادِر على الاختراعِ فقط، وأنَّه لا يفعل لحكمَةٍ ولا لِعلَّةٍ، وجَعَل العبادات مُجرَّد أماراتٍ وعلاماتٍ وليست أسبابًا شَرعيَّة. وفي مجالِ أفعال العباد المباشِرة والمتولِّدة له رأيانِ في الأفعال المباشرة:

**الأوَّل:** فيه قول بالجَبرِ، وإلغاء تام للفاعليَّة الإلهية.

---

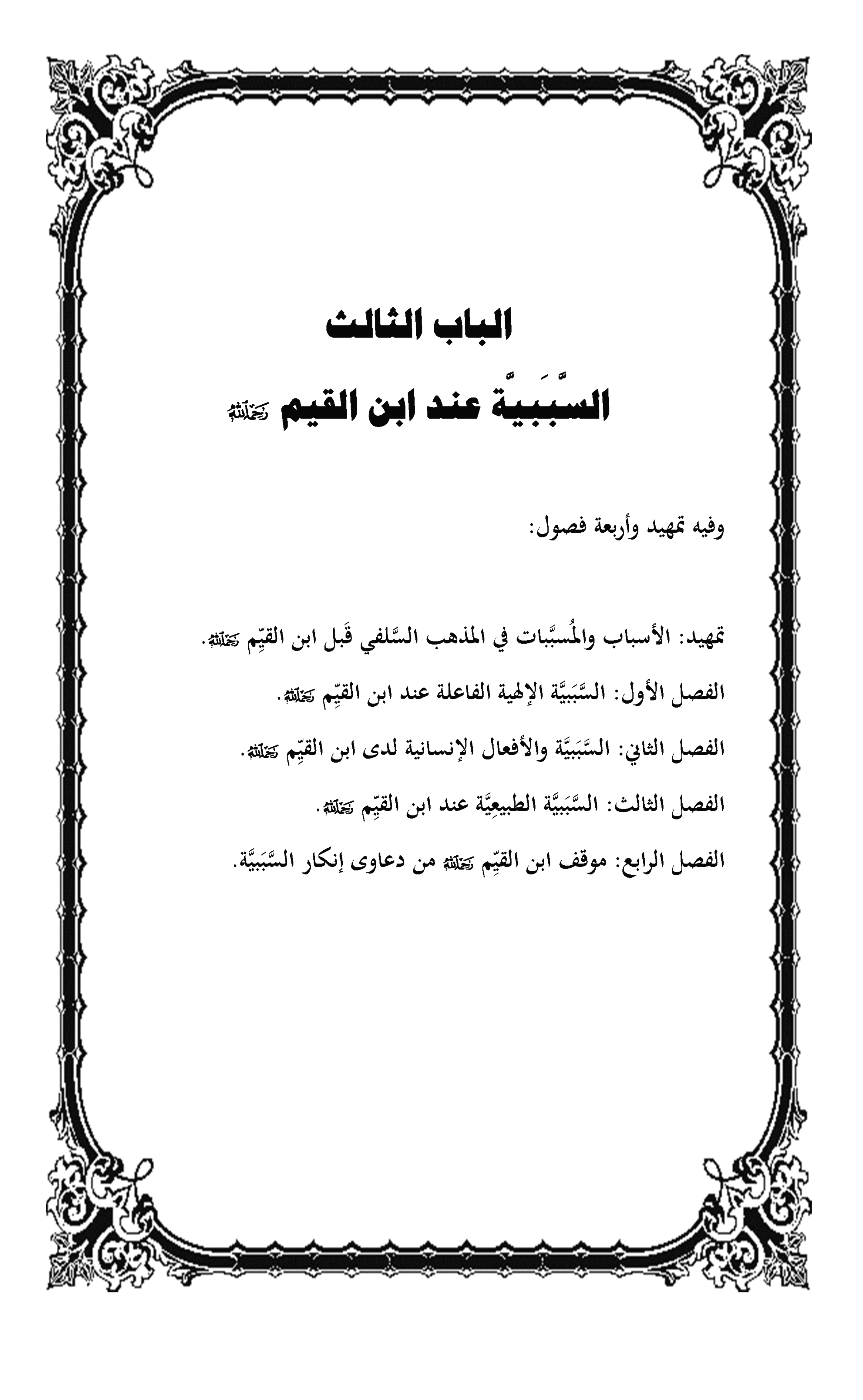
(١) النظامية، الجويني، ص (١٧).

**الثَّاني**، وهو المتأخِّر: أضافَ فيه قُدرَةً حادِثة في العبدِ مُؤثِّرةً في فِعله.

أمَّا المتولِّدة؛ فهي - عنده - خَلقٌ وفِعلٌ للهِ فقط.

وفي الطَّبيعيَّات: نَفيُ السَّبَبيَّة أفاد أنَّ النَّظر لا يفيد العِلم، ونَفي آثار الأدوية فيه تعطيلٌ للتَّطوُّر العِلمي القائم على السَّبَبيَّة الطبيعِيَّة.





# الباب الثالث

# السَّبَبِيَّة عند ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ

وفيه تمهيد وأربعة فصول:

تمهيد: الأسباب والمُسبَّبات في المذهب السَّلفي قَبل ابن القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

الفصل الأول: السَّبَبيَّة الإلهية الفاعلة عند ابن القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

الفصل الثاني: السَّبَبيَّة والأفعال الإنسانية لدى ابن القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

الفصل الثالث: السَّبَبيَّة الطبيعِيَّة عند ابن القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

الفصل الرابع: موقف ابن القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ من دعاوى إنكار السَّبَبيَّة.

# تمهيدٌ

## الأسباب والمُسبَّبات في المذهب السلفي قبلَ ابن القيِّم رحمه الله.

السَّلف يُثبتون الأسباب والمسبَّبات، اتباعًا لما أنزله اللهُ في كتابه الحكيم؛ فاللهُ سبحانه وتعالى أثبت الأسبابَ ومسبباتها في كتابه العزيز، وأنَّ ما مِن شيءٍ خُلِق عبثًا، وأنَّ كلَّ ما في الكَون مِن أحداث نتيجة وجود أسباب، والجزاء في الآخرة مُرتبط بالعمل الدنيوي ارتباطَ سبب بمسبَّب، ويأمرنا اللهُ في القرآنِ الكريمِ باتخاذِ الأسباب؛ سواء كانت شرعية أو كَونية، وعدم الاعتماد عليها، وإنَّما الاعتماد على خالِقها ومُوجِدها ومُقدِّرها. والأخذُ بها على هذا النَّحو لا يُؤثِّر على كمال الاقتدار الإلهي، ولا على التَّوكُّل على اللهِ سبحانه وتعالى.

ويقول ابن تيمية - في اتفاق السلف على إثبات الأسباب -: «وكذلك مَن قابلهم فنفى حِكمة الرَّبِّ الثابتة في خلقه وأمْره، وما كتبه على نفسِه مِن الرحمة، وما حرَّمه على نفسهِ مِن الظُّلم، وما جعلَه للمخلوقات والمشروعات مِن الأسبابِ التي شَهِد بها النَّصُّ مع العقلِ والحِسِّ، واتفق عليها سَلف الأمَّة وأئمة الدين»[١].

والقول بالأسباب والمسبَّبات لا يعني استقلالَها بالفعل، «ومعلومٌ أنَّه ليس في المخلوقاتِ شيءٌ وحده عِلَّة تامَّة وسببٌ تامٌّ للحوادث بمعنى أنَّ وجودَه مُستلزِمٌ لِوجودِ الحوادث، بل ليس هذا إلا لمشيئةِ اللهِ خاصَّة»[٢]، وهذا مصداقًا لقولِه تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠].

ومِن أدلَّة القرآن في إثبات ذلك:

قوله - تعالى -: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا۟ عَن مَّا نُهُوا۟ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿١٦٦﴾﴾ [الأعراف: ١٦٦]، فرتَّب الجزاءَ على الأمرِ الشَّرعي؛ أي: أنَّ العقوبة كانت بسبب فعلِهم ما نُهوا عنه. يقولُ

---

(١) جواب أهل العلم ضمن الفتاوى الكبرى لابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية، دار الكتب العلمية، ط (١)، ت (١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م)، (١٧/١٧٧).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٨/١٣٣).

الطبري: «فلمَّا تمرَّدوا، فيما نُهوا عنه مِن اعتدائهم في السبتِ، واستحلالِهم ما حرَّم اللهُ عليهم مِن صَيد السَّمك وأكلِه، وتمادوا فيه ﴿قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [الأعراف: ١٦٦]، أي: بُعَداءَ مِن الخيرِ»[1].

وقوله - تعالى -: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿١٨٢﴾﴾ [آل عمران: ١٨٢]، فترتَّب المسبَّب على السببِ، وجاء بباءِ السَّببيَّة، فكُلُّ أحدٍ سيُجازى في الآخرةِ بسببِ عملِه في الدنيا.

وقوله - تعالى -: ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ ﴿١٤٣﴾ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤٤﴾﴾ [الصافات: ١٤٣- ١٤٤]، فأتت أداةُ لولا دليلًا على ارتباط ما قبلها بما بعدها.

وقوله - تعالى -: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الزخرف: ٥٥]، هنا جاءت أداة (لما) الدالة على الجزاء المرتبط بشيءٍ مُعيَّن.

وقوله - جلَّ ذكره -: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[الحشر: ٧]، فأتى بأداة (كي) التي للتَّعليل.

وورد ذِكر الأسباب الكَونيَّة كثيرًا في القرآن الكريم؛ ومن ذلك:

قوله - تعالى -: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا ﴿١٢﴾﴾ [الإسراء:١٢] ، فالفَرقُ بَيِّنٌ بين النَّهار والليل، والخصائص الموجودة في الشمس والقمر، والفرق في طبائعها = أسباب كونية لها مُسبَّبات ونتائج على حياة العباد، كما يقول ابن كثير: «يَمتنُّ - تعالى - على خلقهِ بآياته العِظَام؛ فمنها مخالفتُه بين اللَّيل والنَّهار؛ ليسكنوا في اللَّيلِ وينتشروا في النَّهار للمعايش والصِّناعات والأعمال والأسفار، وليَعلَموا عددَ الأيامِ والجُمع والشُّهور والأعوام، ويعرِفوا مُضِي الآجال المضروبة للدُّيون والعِبادات والمعاملاتِ والإجاراتِ، وغير

(١) جامع البيان، الطبري، (١٣/٢٠٣).

ذلك»[١].

وقوله - تعالى -: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾[البقرة: ١٨٩]، فالأهِلَّة جعلها اللهُ سببًا مِن الموجوداتِ الطبيعيَّة لمعرفةِ الأوقات والمواسِم الدِّينيَّة.

وقوله - تعالى -: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [الأعراف: ٥٧]. يقول ابن تيمية: «أخبَر أنَّه يُنزِّلُ الماءَ بالسَّحاب، ويُخرِج الثَّمر بالماءِ»[٢].

كما أمر اللهُ ﷻ باتخاذ الأسباب في آيات كثيرة؛ منها قولُه - تعالى -: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٩﴾ [الجمعة: ٩]، وغيرُها كثير مِن الآياتِ القُرآنيَّة المثبِتة للسَّببيَّة.

وفي السُّنَّة النَّبويَّة وردت الكثير مِن الأحاديثِ المثبِتة للأسبابِ والمسبَّبات؛ منها:

أنَّ رسول الله ﷺ ذكَر رمضان، فقال: (**لا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوُا الهِلالَ، وَلا تُفْطِرُوا حَتَى تَرَوْهُ؛ فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدُرُوْا لَهُ**)[٣]، فالرَّسول ﷺ وصَفَ الهلال بأنَّه السَّببِ الكَوني الموجود في الطَّبيعَة للصِّيام والفِطر في رمضانَ.

ومنها: أنَّ النَّبي ﷺ قال لسعد بن أبي وقاص ﷺ: (**وَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَرْفَعَكَ، فَيَنْتَفِعَ بِكَ نَاسٌ وَيُضَرَّ بِكَ آخَرُونَ**)[٤]؛ فهذا واضِح في إثباتِ السَّبَبيَّة؛ حَيث فيه تَصريح أنَّ بقاءَ سعد ﷺ على قَيْدِ الحياة يكونُ سببًا في انتفاعِ أقوام وضَرر آخرين، والباءُ في العبارتَين صَريحة في السَّبَبيَّة.

---

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٤٩/٥)، وانظر: جامع البيان، الطبري، (٣٩٥/١٧).

(٢) المصدر السابق، (٢٨٨/٩).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا»، (٢٧/٣).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوصايا، باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكففوا الناس، (١٠٠٦/٣-١٠٠٧)، واللفظ له، ومسلم في كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث، (١٢٥٣/٣).

وقولُه ﷺ: **(إنَّ هَذِهِ القُبُورَ مَمْلُوءَةٌ ظُلمَةً عَلى أَهْلِها، وإنَّ اللهَ ﷻ يُنَوِّرُها لَهُم بِصَلاتِي عَلَيْهِمْ)**(١)، وهذا الدَّليلُ يَدُلُّ عَلى أنَّ صَلاةَ النَّبي ﷺ على الأمواتِ سببٌ في تَنويرِ القبور على أهلِها؛ حيث الباء صَريحة في السَّبَبيَّة.

وفي الحديث أنَّ النَّبي ﷺ قال: **(ما بَعَثَ اللهُ نَبِيًّا إلَّا رَعَى الغَنَمَ)**، فقال أصحابه: وأنت؟ فقال: **(نَعَم، كُنْتُ أَرْعاها عَلى قَرارِيْطَ لأَهْلِ مَكَّةَ)**(٢).

ومن الأسباب الشرعية قوله ﷺ: **(مَا بَالُ أُنَاسٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، مَنِ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنِ اشْتَرَطَ مِائَةَ شَرْطٍ، شَرْطُ اللَّهِ أَحَقُّ وَأَوْثَقُ)**(٣)، فذَكر صيغة مِن صيَغ السَّبَبيَّة، وهي صِيغَة الشَّرط والجزاء، ورتَّب بُطلان الشُّروط على كونها مخالفةً لكتابِ اللهِ ﷻ.

ولذلك؛ فإنَّ منهجَ السَّلف الصالِح في الأسبابِ إثباتُها والأخذُ بها، مع عَدَمِ الاعتماد عليها، إنَّما الاعتماد على اللهِ ﷻ، ومِن ذلِك ما ورد عن علي ﷺ، قال: كُنَّا جُلُوسًا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَمَعَهُ عُودٌ يَنْكُتُ فِي الأَرْضِ، وَقَالَ: **(مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا قَدْ كُتِبَ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ أَوْ مِنَ الجَنَّةِ)**. فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ القَوْمِ: أَلاَ نَتَّكِلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: **(لاَ، اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ. ثُمَّ قَرَأَ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ﴾ [الليل: ٥] الآيَةَ)**(٤).

والصحابة ﷺ اتَّبعوا الرسولَ ﷺ في إثباتِ الأسبابِ الشَّرعِيَّة والكَونيَّة، وعلمِهم أنَّ للسببِ تأثيرًا، كما ورد عن أبي هُرَيرَة ﷺ قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ: **(مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمُ الْيَوْمَ صَائِمًا؟)** قَالَ أَبُو بَكْرٍ ﷺ: أَنَا، قَالَ: **(فَمَنْ تَبِعَ مِنْكُمُ الْيَوْمَ جَنَازَةً؟)** قَالَ أَبُو بَكْرٍ ﷺ: أَنَا، قَالَ: **(فَمَنْ أَطْعَمَ مِنْكُمُ الْيَوْمَ مِسْكِينًا؟)** قَالَ أَبُو بَكْرٍ ﷺ: أَنَا، قَالَ: **(فَمَنْ عَادَ مِنْكُمُ الْيَوْمَ مَرِيضًا؟)** قَالَ أَبُو بَكْرٍ ﷺ: أَنَا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **(مَا اجْتَمَعْنَ فِي امْرِئٍ، إِلَّا دَخَلَ**

---

(١) أخرجه مسلم في الجنائز، باب الصلاة على القبر (٦٥٩/٢).من حديث أبي هريرة بلفظه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإجارة، باب رعي الغنم على قراريط، (٨٨/٣).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب البيع والشراء مع النساء، (٧١/٣).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب القدر، باب وكان قدر الله قدرا مقدورا، (١٢٣/٨).

**الْجَنَّةَ)**[1]، فهذا مثالٌ على بذلِ أصحاب النبي ﷺ للأسبابِ الشَّرعيَّة، وغيره كثير.

وكما ورد عن أبي موسى الأشعري ﷺ أنَّه: (اسْتَأْذَنَ عَلَى عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ ﷺ، فَلَمْ يُؤْذَنْ لَهُ، وَكَأَنَّهُ كَانَ مَشْغُولًا، فَرَجَعَ أَبُو مُوسَى، فَفَرَغَ عُمَرُ، فَقَالَ: أَلَمْ أَسْمَعْ صَوْتَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَيْسٍ، ائْذَنُوا لَهُ، قِيلَ: قَدْ رَجَعَ، فَدَعَاهُ، فَقَالَ: «كُنَّا نُؤْمَرُ بِذَلِكَ»، فَقَالَ: تَأْتِينِي عَلَى ذَلِكَ بِالْبَيِّنَةِ، فَانْطَلَقَ إِلَى مَجْلِسِ الأَنْصَارِ، فَسَأَلَهُمْ، فَقَالُوا: لاَ يَشْهَدُ لَكَ عَلَى هَذَا إِلَّا أَصْغَرُنَا أَبُو سَعِيدٍ الخُدْرِيُّ، فَذَهَبَ بِأَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ ﷺ، فَقَالَ عُمَرُ: أَخَفِيَ هَذَا عَلَيَّ مِنْ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ؟! أَلْهَانِي الصَّفْقُ بِالأَسْوَاقِ، يَعْنِي الخُرُوجَ إِلَى تِجَارَةٍ)[2].

فهذا مِن أمثلَه بذلِهم للأسباب الكَونيَّة للحصول على أثرِها؛ كما في التِّجارة مِن إعفاف النَّفس، وكِفاية الأهل، والبذلِ في أبوابِ الخيرِ.

ومِن سيَر السَّلف الصالح ما قاله عبدالله بن أحمد بن حنبل: سألتُ أبي عن قومٍ يقولون: نتَّكِلُ على اللهِ ولا نكتسِب، فقال: «ينبغي للناسِ كلِّهم يتوكلون على اللهِ ﷻ ولكن يعودون على أنفسِهم بالكسبِ، قال تعالى: ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [الجمعة: ٩]، فبهذا قد عُلِم أنَّهم يكتسبون ويعملون»[3].

وقال الإمام أحمد في موضع آخر: «وها هُو الأصل في هذا الباب، وهو أن يستعمل هذه الأسباب التي بيَّنها اللهُ - تعالى - لعباده وأذِن فيها، وهو يعتقد أنَّ المسبِّب هو الله ﷻ، وما يصلُ إليه مِن المنفعةِ عند استعمالِها بتقدير اللهِ ﷻ، وأنَّه إن شاء حرَمَه تلك المنفعة مع استعمالِ السبب، فتكون ثقتُه باللهِ ﷻ واعتمادُه عليه في إيصالِ تلك المنفعة إليه، مع وجود السبب»[4].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة ﷺ، باب من فضائل أبي بكر الصديق ﷺ، (١٨٥٧/٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع باب الخروج في التجارة، (٥٥/٣).

(٣) الحث على التجارة والصناعة والعمل والإنكار على من يدعي التوكل في ترك العمل والحجة عليهم في ذلك، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخَلَّال، تصنيف: أبو عبد الله محمود بن محمد الحداد، دار العاصمة، الرياض - السعودية، ط (١)، ت (١٤٠٧ هـ)، ص (١٥٦).

(٤) شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، تحقيق: د. عبد =

وكما يُقرِّر ذلك ابنُ تيمية: «والله - سبحانه - خَلَق الأسبابَ والمسبَّبات وجعلَ هذا سببًا لهذا، فإذا قال القائل: إن كان مقدورًا، حصل بدون السبب وإلَّا لم يحصُل. جوابه: أنَّه مقدورٌ بالسببِ وليس مقدورا بدون السبب ... ودلَّل على ذلِك بالأدلَّة»[(١)].

ومعنى ذلك: أنَّه لا غِنى للأسبابِ عن المسبَّبات ولا المسبَّبات في غنى عن الأسبابِ، لكنَّ الأسباب ليست عِلَّة تامَّة تستقِل بإحداث المسبَّبات.

ويستدلُ السَّلفُ على الأسبابِ والمسبَّبات بدلالَة الحِس، كما قرَّر ذلك شيخُ الإسلامِ بقوله: «والنَّاس يعلمون بحسِّهم وعقلِهم أنَّ بعضَ الأشياء سببٌ لبعض كما يعلمون أنَّ الشِّبع يحصلُ بالأكل لا بالعدِّ، ويحصل بأكل الطعام لا بأكل الحَصى، وأنَّ الماء سببٌ لحياةِ النبات والحيوان كما قال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، وأنَّ الحيوانَ يروى بشُرب الماء لا بالمشي، ومِثْل ذلك كثيرٌ»[(٢)].

إذًا؛ نَخلص إلى أنَّ حقيقةَ التوحيد لَدى السَّلف لا تتِم إلا بمباشَرة الأسباب، ويُثبتون قُدرة العبد، وخصائص الكائناتِ، مع اعتقادهم أنَّ كل ذلك خاضعٌ لمشيئة اللهِ وإرادته.

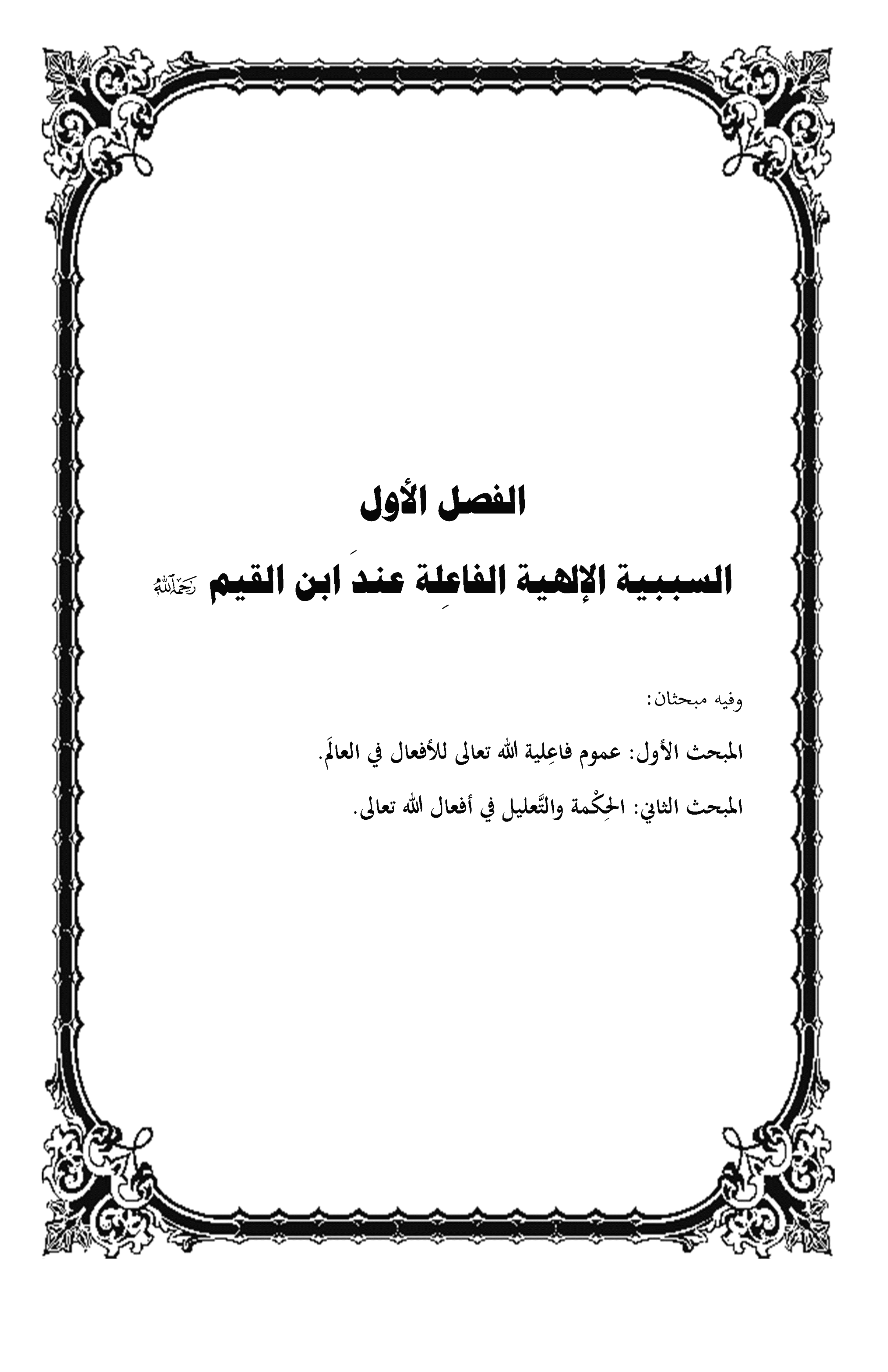
فتحقيق العبادة وتحقيقُ العِزَّة والكرامة للمؤمن في الدنيا؛ يستلزمُ إثبات السَّبَبِيَّة، والأخذ بالأسباب، والسعي لتحقيق المسبَّبات دونَ الميل لها واعتقاد أنها تنفع من نفسها، إنَّما الأخذُ بها مع عدم الاعتماد عليها، إنما الاعتماد على الله بالتَّوَكُّل عليه.

---

= العلي عبد الحميد حامد، أشراف: مختار أحمد الندوي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط (١)، ت (١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م)، (٧٩/٢).

(١) مجموع الرسائل والمسائل، ابن تيمية، (٣٢٢/٥).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٢٨٨/٩).



# الفصل الأول

# السببية الإلهية الفاعِلة عندَ ابن القيم رحمه الله

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: عموم فاعِلية الله تعالى للأفعال في العالَم.

المبحث الثاني: الحِكْمة والتَّعليل في أفعال الله تعالى.

## المبحث الأول

## عموم فاعِلِيةّ الله - تعالى - للأفعال في العالَم

يتبع ابنُ القيِّم رَحِمَهُ اللهُ مَذهب السَّلف مِن قبلِه في إثباتِ عموم فاعِلِيَّة الله في العالَم، وهو يقرِّر مذهبهم فيقول: «فإنَّهم يُثبتون قدرةَ اللهِ على جميع الموجودات مِن الأعيان والأفعال، ومشيئَته العامَّة، وينزهونَّه أن يكون في مُلكِه ما لا يقدِر عليه، ولا هو واقع تحت مشيئتِه، ويُثبتون القدر السابق، وأنَّ العباد يعملون على ما قدَّره اللهُ وقضاه وفرَغَ منه، وأنَّهم لا يشاءون إلا أن يشاء اللهُ، ولا يفعلون إلا مِن بعد مشيئتِه، وأنَّه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن»[1].فكلُّ شيء يخضع لقَدَر اللهِ سُبْحَانَهُ.

ويقرِّر السَّفَّارِينِيُّ تعريف القَدَر لدى السلف فيقول: «إنَّ القدَر عند السلف: ما سبقَ به العِلمُ، وجَرى به القَلمُ مما هو كائنٌ إلى الأبدِ، وأنَّه عَزَّ وَجَلَّ قدَّر مقاديرَ الخلائق وما يكون مِن الأشياء قَبل أن تكونَ في الأزَل، وعَلِم سُبْحَانَهُ أنَّها تقع في أوقاتٍ معلومة عنده – تعالى – وعلى صفاتٍ مخصوصةٍ؛ فهي تقَع حسَب ما قدَّرها»[2].

أي: أنَّ اللهَ – تعالى – عالِم بمقاديرِ وأزمانِ الأشياء قبل إيجادها، فكلُّ ما يحدُث سَبقَ عِلمُ اللهِ به، وكل حادث صادِرٌ عن إرادتِه وقُدرتِه ومَشيئتِه.

ويُعرِّف ابنُ القيِّم رَحِمَهُ اللهُ القَدَر لدى السَّلف فيقول: «والقَدَر عندهم قُدرَة اللهِ – تعالى – وعِلمُه ومشيئتِه وخلقُه؛ فلا يتحرَّك ذرَّة فما فَوقها إلا بمشيئتِه وعِلمه وقُدرتِه»[3]، ويُعلِّق على هذا المذهب مؤيدًا فيقول: «وإذا وازنتَ بين هذا المذهب وبين ما عداه مِن المذاهب وجدتَّه هو المذهَبَ الوَسط والصِّراط المستقيم»[4].

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٥٢).

(٢) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين، أبو العون محمَّد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، مؤسسة الخافقين ومكتبتها – دمشق، ط (٢)، ت (١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م)، ص (١/١٤٥).

(٣) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٥٢).

(٤) المصدر السابق.

إذًا؛ فمراتب القدر أربع مراتب؛ هي:

الأولى: العِلم، أي: أنَّ اللهَ عَلِم ما الخلقُ عاملون بعلمِه الأزلي.

الثانية: الكِتابَة: وأنَّ اللهَ كتبَ مقادير الخلائق في اللوحِ المحفوظ.

الثالثة: المشيئة: وأنَّ ما شاء اللهُ كان وما لم يشأ لم يكُن، وأن ليس في السمواتِ والأرضِ مِن حركةٍ ولا سُكون إلا بمشيئتِه، ولا يكون في ملكِه إلا ما يريد.

الرابعة: الخَلق، أي: أنَّ اللهَ خالق كل شيء، ومِن ذلك أفعال العباد[١].

فاللهُ يعلم بالأسباب والمسبَّبات منذ الأزل، وهي تحدُث وفقَ عِلمه، وكتبها في اللوح المحفوظ؛ فهي مِن سنن الله الكونية تحدُث إن شاء، ويمتنع حدوثها إن لم يشأ ﷻ، فهو خالقُها لا خالق لها سواه.

ويستدلُّ ابنُ القيّم رحمه الله على هذا المذهب بسورة الفاتحة إذ يقول: «وإذا أعطيتَ الفاتحةَ حقَّها وجدتَّها مِن أوَّلها إلى آخرها منادية على ذلك، دالَّة عليه، صَريحة فيه، وإن كان حمدُه لا يقتضي غيرَ ذلك، وكذلك كمالُ ربوبيَّته للعالَمِين، لا يقتضي غير ذلك. فكيف يكون الحمدُ كلُّه لمن لا يقدِر على مقدور أهل سماواته وأرضه من الملائكة والجن والإنس والطير والوحش، بل يفعلون ما لا يقدِر عليه ولا يشاؤه، ويشاءُ ما لا يفعله كثير منهم؛ فيشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء؟! وهل يقتضي ذلك كمال حمده؟! وهل يقتضيه كمال ربوبيته؟!»[٢].

ويستدلُ ابن القيّم رحمه الله – كذلك – بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾ [الزمر: ٦٢]، ويعلّق ابن القيّم رحمه الله على الآية بعدَ استشهادِه بها على فاعِلِيَّة الله المطلقة بقوله: «هذا عامٌ محفوظٌ لا يَخرج عنه شيء مِن العالَم: أعيانِه وأفعالِه وحركاتِه وسكناتِه، وليس مخصوصًا بذاتِه وصفاتِه؛ فإنَّه الخالِق بذاتِه وصفاتِه وما سواهُ مخلوق له. واللفظ قد فرَّق بين الخالِق والمخلوق، وصفاته – سبحانَه – داخلة في مَسمَّى اسمه؛ فإنَّ (الله) – سبحانه –

(١) انظر: شفاء العليل، ابن القيم ص (١٢، ٦٦– ٨٧، ٩٦، ١٠٩–١٤١).

(٢) السابق، ص (٥٢–٥٣).

اسم للإله الموصوف بكل صفة كمال، المنزَّه عن كل صفة نقص ومثال. والعالَم قسمان: أعيان، وأفعال. وهو الخالق لأعيانه وما يصدر عنها من الأفعال، كما أنَّه العالِمُ بتفاصيل ذلك؛ فلا يخرج شيء منه عن علمِه ولا عن قدرته ولا عن خلقِه ومشيئتِه»[1].

فالله ﷻ هو الخالِق لكلِّ ما في الكون، لا يخفى عليه شيء، يقول الطبري: «اللهُ الذي له الألوهة من كل خلقه، الذي لا تصلُح العبادة إلا له، خالق كلِّ شيء، لا ما لا يقدر على خلق شيء، وهو على كل شيء وكيل»[2].

ويستدلُّ ابنُ القيِّم رحمه الله أيضًا بقوله ﷻ: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ ۖ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٦].

يقولُ الطبري عن هذه الآية: «يا مالِك الملك، يا مَن له مُلك الدُّنيا والآخرة خالصًا دون غيره ... كل ذلك بيدِكَ وإليكَ، لا يقدِر على ذلك أحدٌ؛ لأنَّك على كلِّ شيءٍ قدير، دون سائرِ خلقك»[3].

ويقول ابنُ كثير: «أي: أنت المعطي، وأنت المانع، وأنت الذي ما شئت كان وما لم تشأ لم يكُن»[4].

وقد علَّق عليها ابنُ القيِّم رحمه الله بعد استشهاده بها على عموم فاعِلِيَّة الله فيقول: «فتناولَتْ الآيةُ مُلكَه وحدَه وتصرُّفه وعُموم قُدْرَتِه»[5].

واللهُ ﷻ يخلُق بالأسبابِ، والمسبَّبُ لا يكون حتى يخلُق اللهُ جميعَ أسبابِه، فالأسباب ليست مستقلَّة بالمسبَّبات بل لا بدَّ لها مِن أسبابٍ أخرى تعاونُها، وأضدادٍ تمانعُها، فالمسبَّبُ لا

(١) شفاء العليل، ابن القيم ص (٥٣).

(٢) جامع البيان، الطبري، (٢١/ ٣٢٠).

(٣) جامع البيان، الطبري، (٦/٢٩٩-٣٠٠-٣٠١).

(٤) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٢/ ٢٩).

(٥) شفاء العليل، ابن القيم، ص (١٧٩).

يكون حتى يخلُق الله جميع أسبابِه ويدفع المعارضة له، وهو يخلُق الأسبابَ والمسبَّبات بمشيئتِه وقُدرته.

ويستدلُّ ابن القيِّم رَحِمَهُ اللهُ على ذلك بالكثير مِن الأدلَّة مِن القرآن الدَّالة على أنَّ اللهَ يخلُق بالأسبابِ، منها قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ۝٩﴾ [ق: ٩]، فالله يخلُق النباتَ بالماءِ.

وقوله - تعالى - في أنَّه جعل القرآن سببًا للهداية: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ [المائدة: ١٦].

وقوله: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: ١٤].

فاللهُ تَعَالَى جعل المؤمنينَ أسبابًا لعذابِ الكافرين، رغم أنَّ الكلَّ داخلٌ في مُلكِه، يقول ابن كثير: «عزيمةٌ على المؤمنين، وبيانًا لحكمتِه فيما شرع لهم مِن الجهاد مع قدرتِه على إهلاكِ الأعداء بأمرٍ مِن عندِه»(١).

وكلُّ موضِع رتَّب فيه الحُكم الشَّرعي أو الجزائي على الوصف أفاد كونه سببًا له كقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

وكما أنَّ فاعِلِيَّة الله في هذا الكون يدلُّ عليها ترابط الأسباب بالمسببات دلالَة الشاهِد على الغائب، فالسَّبَبيَّة الإلهية الفاعلة تدلُّ على عموم فاعِلِيَّة الله في الكون، ومِن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝٣٩﴾ [فصلت: ٣٩].

يقولُ ابنُ القيِّم رَحِمَهُ اللهُ: «فدلَّ - سبحانه - عبادَه بما أراهم مِن الإحياء الذي تحقَّقوه وشاهَدوه على الإحياء الذي استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء، واعتبار الشيء بنظيرِه؛

---

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٤/١١٨).

والعلَّة الموجِبة هي عموم قدرته - سبحانه -، وكمال حكمته؛ وإحياءُ الأرضِ دليلُ العلَّة»[١].

ومنه قوله تعالى: ﴿ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَيُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ﴿١٩﴾ ﴾ [الروم: ١٩]. يقول ابنُ القيّم رحمه الله: «فدلَّ بالنَّظيرِ على النَّظيرِ، وقرَّب أحدهما مِن الآخر جدًا بلفظ الإخراج، أي: يخرُجون مِن الأرضِ أحياءً، كما يخرج الحيُّ مِن الميّت، ويَخرج الميتُ مِن الحي»[٢].

وتَثبُت فاعِليَّة الله المطلَقة في العالمِ بدلالات: الفِطرة، والحِس، والعقل. وابن القيِّم رحمه الله يُقرِّر ذلك بقوله: «فيُعلم مِن استقراءِ العالَم وأحوالِه انتهاؤه إلى عالمٍ واحد وقادرٍ واحد وحكيمٍ واحد، أتقَن نظامَه أحسنَ الإتقان، وأوجده على أتمّ الوجود. وهو - سبحانَه - ناظِمُ أفعال الفاعلين مع كثرتها، ورابطُ بعضِها ببعض، ومعينُ بعضِها ببعض، وجاعلُ بعضِها سببًا لبعض وغايةً لبعض، وهذا مِن أدلِّ الدليل على أنه خالقٌ واحدٌ، وربٌّ واحدٌ، وقادرٌ واحدٌ، دلَّ على قدرته كثرةُ أفعالِه وتنوُّعُها في الوقتِ الواحِد، وتعاقبها على تتالي الآنات، وتعين تصرفاته في مخلوقاتِه على كثرتها»[٣].

فالله تبارك وتعالى قد سبَق علمُه وجرى قلمُه بما هو كائن في هذا العالَم إلى الأبد، وقدَّر جميعَ مقادير الخلائق، وجعلَ لكلِّ شيءٍ سببًا ولكلِّ سببٍ مُسبَّبا، وعلِم بهذه الأسباب في الأزل، وعلِم أوقات حُدوثها أو عدمِه، وكل شيء حسب إرادتِه ومشيئتِه، لا يستقلُّ شيء مِن المخلوقاتِ عنها.

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، (١/١٠٧).

(٢) إعلام الموقعين، ابن القيم، (١/١٠٨).

(٣) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٢٣٣).

# المبحث الثاني

# الحكمة والتعليل في أفعال الله

مذهب السَّلف الصالح أنَّ اللهَ ﷻ يخلُق ويفعل ويأمُر لحكمة مقصودة، فالحكمة مقصودة له - تعالى -، يفعل لأجلها؛ لأنَّه يحبُّها ويرضاها. يقول ابنُ تيمية ﵀: «وقال الجمهور مِن أهلِ السُّنَّة، وغيرِهم: بل هو حكيم في خلقِه، وأمرِه، والحكمة ليسَت مطلق المشيئة؛ إذ لو كان كذلك لكانَ كلُّ مُريدٍ حكيما، ومعلوم أنَّ الإرادةَ تنقسِم إلى محمودة ومذمومة، بل الحكمة تتضمَّن ما في خلقِه وأمرِه مِن العواقب المحمودة والغايات المحبوبة»[١].

فالحكمةُ لا تكون بمعنى العِلم والاتقان فقط، ولا تعني الإرادة فقط، إنَّما هي تعني الغاية مِن خلقِ الله وفعلِه، كما يقولُ ابنُ تيمية ﵀: «ولا يُتصوَّر الإحكام والإتقان، إلا إذا فعل هذا للحكمة المطلوبة. فكان ما عُلم مِن إحكامه وإتقانه دليلًا على عِلمه، وعلى حكمته - أيضًا -، وأنَّه يفعل لحكمة ... وأيضًا؛ فإنَّه قد ثبت أنَّه مُريد، وأنَّ الإرادة تخصِّص المراد عن غيره، وهذا إنَّما يكون إذا كان التخصيص لرُجحان المراد؛ إمَّا لكونه أحبَّ إلى المريدِ وأفضل عنده. فأمَّا إذا ساوى غيره مِن كلِّ وجه امتنع ترجيح الإرادة له، فكان إثبات الإرادة مستلزمًا إثبات الحكمة، وإلا لم تكُن الإرادة»[٢].

وابنُ القيّم ﵀ يُثبِت الحكمة في أفعال الله، وكل ما يقضيه اللهُ له فيه حكمة؛ فهو حكيم لا يفعل شيء عبثًا، فيقول: «إنَّه - سبحانه - حكيمٌ لا يفعل شيئًا عبثًا ولا لغير معنى ومصلحة وحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعالُه - سبحانه - صادرة عن حكمة بالِغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل»[٣].

فاللهُ ﷻ عليمٌ حكيمٌ، لم يخلق شيئًا بلا فائدة أو عبثًا، فكلُّ موجود أوجَدهُ اللهُ له حكمة في وجودِه. يقول ابنُ القيّم ﵀ : «فمصدر قضائه وقدَرِه لما يبغضه ويسخطه اسمه (الحكيم)

---

(١) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، (١/١٤١)

(٢) النبوات، ابن تيمية، (٢/٩٢٤-٩٢٥).

(٣) شفاء العليل، ابن القيم، ص (١٩٠).

الذي بهرت حكمتُه الألبابَ، وقد قال - تعالى - لملائكته لما قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠] فأجابهم - سبحانه - بقولِه: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]؛ فلِلَّهِ سبحانَه في ظهورِ المعاصي والذُّنوب والجرائم وترتُّب آثارها مِن الآيات والحِكَم، وأنواع التعرُّفات إلى خلقِه، وتنويع آياته، ودلائل ربوبيَّته ووحدانيَّته، وإلهيَّته، وحكمتِه، وعزتِه، وتمامِ مُلكِه، وكمال قدرتِه، وإحاطةِ علمه = ما يشهدُه أولو البصائر عيانًا ببصائر قلوبهم، فيقولون: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾ [آل عمران: ١٩١]، إن هي إلا حكمُتك الباهرة، وآياتك الظاهرة»[١].

وكل شيء في العالَم شاهدٌ على حكمةِ اللهِ في فعلِه، بدلالة الفِطرة ودلالة الحِس. يقول ابنُ القيّم رحمه الله -: «وكيف يتوهَّم ذو فِطرة صحيحة خلافَ ذلِك؟! وهذا الوجود شاهدٌ بحكمتِه وعنايتِه بخلقِه أتمَّ عناية، وما في مخلوقاتِه مِن الحِكم والمصالِح والمنافع والغايات المطلوبة والعواقِب الحميدة أعظمُ مِن أنْ يحيط به وصفٌ أو يحصُرَه عقلٌ، ويكفي الإنسانَ فِكرُه وخلقُه وأعضاؤه ومنافعُها وقُواه وصفاتُه وهيأتُه؛ فإنَّه لو استنفد عُمره لم يحِط علمًا بجميع ما تضمَّنه خلقُه مِن الحكمِ والمنافع على التفصيل»[٢].

هذا بالإضافة لدلالَة القرآن الواضحة على الحِكمة والتعليل في أفعالِ اللهِ وهي كثيرة جدًا، يحكي ذلك ابنُ القيِّم رحمه الله فيقول: «ولو ذهبنا نذكُر ما يَطَّلِع عليه أمثالُنا مِن حكمة اللهِ في خلقِه وأمرِه لزاد ذلك على عشرة آلاف موضع مع قصورِ أذهاننا، ونقصِ عقولِنا ومعارِفنا، وتلاشيها وتلاشي علوم الخلائق جميعُهم في عِلم الله»[٣].

فكل ما في الوجودِ هو خَلْق للهِ تعالى، وما أوجد شيئًا إلا لحكمة. يقول ابنُ القيِّم رحمه الله: «وأمَّا ما خلقَه - سبحانه - فإنَّه أوجدَه لحكمة في إيجادِه؛ فإذا اقتضت حكمتُه إعدامَه جملةً أعدمه وأحدثَ بدلَه، وإذا اقتضت حكمتُه تبديلَه وتغييرَه وتحويلَه مِن صورة بدَّله وغيَّره»[٤].

---

(١) مدارج السالكين، ابن القيم، (١/٤٠٩).

(٢) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٢٠٤).

(٣) المصدر السابق، ص (٢٠٥).

(٤) مفتاح دار السعادة، ابن القيم، (٢/٣٤)

فأفعال الله ﷻ معلَّلة بعلل غائيَّة وحِكَم، وقد أوردَ ابنُ القيّم رحمه الله أدِلَّةً كثيرةً مِن القرآنِ تُثبِت الحِكمَة والتعليل في أفعالِ الله – تعالى –، وقد قسَّمها إلى أنواع نذكر عددا منها:

**النوع الأول:** التصريحُ بلفظ الحكمة وما تصرَّف منه، كقوله: ﴿حِكْمَةٌ بَٰلِغَةٌ﴾ [القمر: ٥]، وقوله: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [النساء: ١١٣].

**النوع الثاني:** إخباره أنَّه فعل كذا لكذا وأنَّه أمر بكذا لكذا، كقوله: ﴿ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ٩٧] وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: ١٢].

**النوع الثالث:** إخبارُه عن صُدورِ الخَلقِ والأمرِ عن حكمتِه وعِلمِه؛ فيذكر هذين الاسمين عند ذِكر مصدَرِ خلقِه وشرعِه؛ تنبيهًا على أنَّهما إنَّما صدرا عن حكمةٍ مقصودةٍ مقارِنةٍ للعِلم المحيط التام[1]؛ كما في قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ۝٦﴾ [النمل: ٦]، وقوله: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [الزمر: ١].

**النوع الرابع:** ذكرُ ما هو من صريح التعليل؛ وهو (مِن أجْل)، كقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

**النوع الخامس:** الإتيانُ بـ (كي) الصريحة في التعليل؛ كما في قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧].

ثم يقول ابنُ القيّم رحمه الله بعد ذكر الأدلَّة وأنواعها: «وجِماع ذلك أنَّ كمال الرَّب – تعالى – وجلالَه وحكمتَه وعدلَه ورحمتَه وقدرتَه وإحسانَه وحمدَه ومجدَه وحقائقَ أسمائه الحُسنى = تمنع كَون أفعالِه صادرةً منه لا لحكمة ولا لغاية مطلوبة، وجميع أسمائه الحُسنى تنفي ذلك وتشهد

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٢٠٠).

ببطلانه، وإنَّما نبَّهْنا على بعض طُرق القرآن، وإلا فالأدلَّة التي تضمَّنها إثبات ذلك أضعافَ أضعافَ ما ذكرنا»[١].

ويستدلُّ ابنُ القيّم رحمه الله أيضًا بدلالة الكمال في صفاتِ اللهِ سبحانه وتعالى على إثباتِ الحكمةِ والتعليل؛ فاللهُ له الكمالُ المطلق الذي لانقص فيه فيقول: «فالحِكَم المطلوبة والغايات مِن هذا النَّوع؛ وجودُها وقتَ وجودِها هو الكمالُ، وعدمُها - حينئذ - نقص، وعدُمها وقتَ عدمِها كمالٌ، ووجودُها حينئذٍ نقص. وعلى هذا؛ فالنَّافي هو الذي نسبَ النَّقصَ إلى اللهِ لا المثبِت»[٢].

وهكذا يتَّضح مذهبُ ابن القيّم رحمه الله في إطلاقِ الفاعليَّة الإلهية المطلَقة في الكون، فلا خالق ولا مُحدِث إلا الله، مع إثباتِه للحكمة في أفعال الله فهو سبحانه وتعالى حكيم، فهي صفه من صفاته، وكلُّ شيء يفعلُه اللهُ معلَّلٌ بالحِكَم والمصالِح والعِلَل الغائيَّة التي تعود على الخَلق.

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم ، ص (٢٠٤).

(٢) المصدر السابق، ص (٢٠٧).



# الفصل الثاني

# السببية والأفعال الإنسانية لدى ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: السببية والفِعْل الإنساني المُباشِر. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الاستطاعة والفعل الإنساني.

المطلب الثاني: نسبة الفعل للإنسان لا تَتعارَضُ معَ إثبات السببية.

المطلب الثالث: موقف ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أصحاب الجَبْر ومذهبِ الكَسْب عند الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

المبحث الثاني: السببية والفعل الإنساني التوليدي. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم الفِعْل التَّوليديّ، وعَلاقتُه بالفعل المُباشِر.

المطلب الثاني: نسبة الفعل التوليدي للإنسان لا تَتعارَضُ معَ إثبات السببية.

# المبحث الأول

# السَّبَبيَّة والفعل الإنساني المباشِر

وفيه ثلاثة مطالب:

## المطلب الأول

## الاستطاعة والفعل الإنساني

الاستطاعة لدى ابن القيِّم رحمه الله، كما هي لدى السَّلف، تأتي على نَوعين:

**الأوَّل:** بمعنى الصِّحة والوُسع، والتمكُّن وسلامة الآلات، وهي التي تكون مَناط الأمر والنهي، وهي المصحِّحَةُ للفعلِ؛ فهذه لا يجب أنْ تُقارِن الفعل، بل تكون قَبله مُتقدِّمة عليه، كما قرَّر ابنُ القيِّم رحمه الله بقوله: «قُدرَة مصحِّحَة؛ وهي: قُدرة الأسباب والشُّروط، وسلامة الآلة؛ وهي: مَناط التَّكليف. وهذه متقدمة على الفعل غير موجبة له»[1].

وهذه الاستطاعة المتقدمة صالحة للضدَّين، ومثالها قوله - تعالى -: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، فهذه الاستطاعة قَبل الفعلِ، ولو لم تكُن إلا مع الفعل لما وجب الحجُّ إلا على مَن حجَّ، ولما عصى أحدٌ بتركِ الحجِّ.

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ۚ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُم﴾ [النساء: ٢٥]، فالاستطاعة - هنا - قَبل الفعل؛ وهي: «الفضل والمال والسَّعة»[2]. وغيرُ ذلك مِن الأدلَّة القرآنية كثير.

ومِن السُّنَّة قولُ النَّبي ﷺ لسؤال عمران بن حُصَين رضي الله عنه عن الصلاةِ: **(صَلِّ قائِمًا، فَإنْ لَم تَسْتَطِعْ فَقاعِدًا، فَإنْ لم تَسْتَطِعْ فَعَلى جَنْبٍ)**[3].

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (١٠٤).

(٢) جامع البيان، الطبري، (١٨٢/٨).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، أبواب تقصير الصلاة، باب إذا لم يطق قاعدا صلى على جنب، (٤٨/٢).

وقول الرسول ﷺ: **(مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ)**(١).

**والثاني:** الاستطاعة التي يجِبُ معها وجودُ الفعل، وهذه هي الاستطاعة المقارِنة للفعلِ، الموجِبة له والتي قرَّرها ابنُ القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «وقُدرَةٌ مقارِنة للفعلِ مُستلزِمةٌ له لا يتخلَّف الفعلُ عنها، وهذه ليست شرطًا في التكليفِ فلا يتوقَّف صحَّتُه وحُسْنُه عليها»(٢)

ومِن أمثلتِها قوله - تعالى-: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠] وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِى غِطَآءٍ عَن ذِكْرِى وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف: ١٠١]، فعدم الاستطاعة تعني مشقَّةَ ذلك عليهم وصُعوبَتَه على نفوسِهم؛ فنفوسهم لا تستطيع إرادَته، وإن كانوا قادرين على فعلِه لو أرادوه.

كما حكى ذلك ابن القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإذا قيلَ: هل خلَق لمن عَلِم أنَّه لا يؤمن قُدرة على الإيمان أم لم يخلُق له قدرة؟ قيل: خلَق له قُدرة مصحِّحة متقدِّمة على الفعل هي مناطُ الأمرِ والنَّهي، ولم يخلُق له قُدرة موجِبة للفعل مستلزِمة له لا يتخلَّف عنها؛ فهذه فضلُه يؤتيه مَن يشاء، وتلك عدلُه التي تقوم بها حُجَّته على عبدِه»(٣).

فأدلَّة الاستطاعة تدلُّ على أنَّ قُدرةَ العبد تكون في الأفعالِ، وأمَّا قُدرتُه على الأعيان كما في قوله - تعالى-: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٢٤]، فقوله: ﴿وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ﴾؛ صريحٌ في القُدرةِ على الأعيانِ، فلَولا أمرُ اللهِ المفاجئ لكان ظنُّهم صادقًا.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، (١/٦٩).

(٢) شفاء العليل، ابن القيم، ص (١٠٤).

(٣) المصدر السابق.

يقول ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ في الآية: «شبّهَ – سبحانَه – الحياةَ الدُّنيا في أنَّها تتزيَّن في عينِ الناظِر فتروقه بزينتِها وتُعجبُه فيَميل إليها ويهواها؛ اغترارًا منه بها، حتَّى إذا ظنَّ أنَّه مالكٌ لها قادرٌ عليها سلبَها بغتةً أحوجَ ما كانَ إليها، وحيلَ بينهُ وبينَها، فشبهها بالأرض ...»[1].

فاللهُ تَعَالَى هو الخالِق لكلِّ شيء، وللعبدِ إرادةٌ مثبتَه – أيضًا –. يقولُ ابنُ القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ: «إحداثُ اللهِ – سبحانه – لها؛ بمعنى أنَّه خلقَها منفصلةً عنه، قائمةً بمحلِّها وهو العبد. فجعلَ العبدَ فاعلًا لها بما أحدَث فيهِ مِن القُدرةِ والمشيئةِ، وإحداثُ العبدِ لها بمعنى أنَّها قامَت به وحدثَت بإرادتِه وقُدرتِه، وكلٌّ مِن الإحداثَين مستلزمٌ للآخر»[2].

يقول ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومَن أرادَ شيئًا هيَّأ له عُدَّته»[3] كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً﴾[التوبة: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ﴾ [آل عمران: ١٥٢].

وفي السُّنَّة: ما وَرَد عن النَّبي ﷺ أنَّه قال: **(مَنْ أَرَادَ مِنْكُمْ أَنْ يُهِلَّ بِحَجٍّ وَعُمْرَةٍ، فَلْيَفْعَلْ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُهِلَّ بِحَجٍّ فَلْيُهِلَّ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُهِلَّ بِعُمْرَةٍ، فَلْيُهِلَّ)**[4]، فلقُدرَة العبدِ تأثيرٌ على فعلِه.

إذًا؛ مَذهَب ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ في الأفعالِ الإنسانيَّة – كما هو مَذهَب السَّلف فيها – أنَّ أفعالَ العِباد كلَّها مِن اللهِ خَلقًا وإيجادًا وتقديرًا، وهي مِن العبادِ فعلًا وكسبًا؛ فهو تَعَالَى الخالِق لأفعالِهم وهُم الفاعلون لَها. فيَروي مذهبَهم قائلًا: «إذ العالَمَ عُلويُّه وسُفليُّه وكُلُّ حيٍّ يفعلُ فعلًا فإنْ فعلَه بقوَّةٍ فيه على الفعلِ، وهو في حَول مِن تَركٍ إلى فِعل، ومِن فعلٍ إلى تَرك، ومِن فعلٍ

(١) إعلام الموقعين، ابن القيم، (١/١١٨).

(٢) شفاء العليل، ابن القيم، ص (١٧٦).

(٣) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية – بيروت، (١/١٣٦).

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران، وجواز إدخال الحج على العمرة، ومتى يحل القارن من نسكه، (٢/٨٧١).

إلى فِعل، وذلك كله باللهِ - تعالى - لا بالعبدِ»[(١)]. ويكمِل في نفسِ الموضِع فيقول: «فحركاتُهم واعتقاداتُهم أفعالٌ لهم حقيقَةً، وهي مفعولَة لله - سبحانه -، مخلوقة له حقيقة. والذي قام بالربِّ ﷻ عِلمُه وقُدرتُه ومشيئتُه وتكوينُه، والذي قامَ بهم هو فعلُهم وكسبُهم وحركاتُهم وسكناتُهم؛ فهُم المسلِمون المصلون القائمون القاعدون حقيقةً، وهو - سبحانَه - هو المقدِر لهم على ذلِك القادر عليه، الذي شاءه منهم وخلَقه لهم. ومشيئته وفعله بعد مشيئتِه فما يشاءون إلا أن يشاء اللهُ، وما يفعلون إلا أن يشاء اللهُ»[(٢)] ويقول: «إضافتُها إليهم - فعلًا وكسبًا - لا ينفي إضافتَها إليه - سبحانه - خلقًا ومشيئةً؛ فهو - سبحانه - الذي شاءها وخلقها، وهُم الذين فعلوها وكسبوها حقيقةً، فلو لم تكُن مضافةً إلى مشيئتِه وقدرتِه وخَلقِه لاستحال وقوعُها منهم؛ إذ العبادُ أعجَز وأضعَف مِن أن يفعلوا ما لم يَشأْه اللهُ ولم يقدِر عليه ولا خَلَقه»[(٣)].

ويقصد ابنُ القيّم رحمه الله بقولِه: «إنَّ أفعالَ العباد كسْبٌ لهم»، أنَّها أفعالُهم التي تعودُ على فاعليها بنفعٍ أو ضُرٍ، كما قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾[البقرة: ٢٨٦].

كما حكى ذلك ابن تيمية رحمه الله في قولِه: «فبيَّن - سبحانه - أنَّ كسْبَ النَّفسِ لَها أو عليها، ولما كان العباد يكمُلون بأفعالِهم ويصلُحون بها، إذ كانوا في أوَّل الخَلق خُلقوا ناقصين، صحَّ إثباتُ السَّبب؛ إذ كمالهم وصلاحُهم مِن أفعالِهم»[(٤)]. فمقصود أهل السُّنَّة أنَّها كسبٌ لهم واقعةٌ بقدرتِهم وإرادتِهم، وكل أفعالِهم مخلوقة للهِ سبحانه وتعالى.

واستدلَّ ابنُ القيّم رحمه الله مِن القرآن على أنَّ للإنسان فعلًا بالكثيرِ مِن الأدلَّة؛ نذكُر عددًا منها مع تعليقه رحمه الله عليها:

١) قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[الفاتحة: ٦]. يقول ابنُ القيّم رحمه الله: «فإنَّه يتضمَّن إثبات فعل العبد، وقيام العبادة به حقيقة فهو العابد على الحقيقة، وإنَّ ذلك لا يحصل له إلا بإعانة ربِ العالمين ﷻ له؛ فإن لم يعِنْه ولم يُقْدِره ولم يشأ له العبادة = لم يتمكَّن

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٥٢).

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص (٥٤).

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٨/٣٨٧).

منها ولم يوجد منه البتَّة؛ فالفعل والإقدار والإعانة مِن الربِ»[١].

٢) قوله ﷻ: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾ [الفاتحة: ٧]. يقول ابنُ القيِّم رحمه الله: «يتضمَّن طلب الهداية ممَّن هو قادر عليها وهي بيدِه، إن شاء أعطاها عبدَه وإن شاء منعَه إيَّاها. والهداية: معرفة الحق والعملُ به فمَن لم يجعله اللهُ - تعالى - عالِمًا بالحقِ عاملًا به لم يكن له سبيل إلى الاهتداء؛ فهو - سبحانه - المتفرِّد بالهداية الموجِبة للاهتداء التي لا يتخلَّف عنها، وهي: جعل العبد مريدًا للهُدى محبًا له مُؤثِرًا له عاملًا به»[٢].

٣) قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلٗا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلۡجِبَالِ أَكۡنَٰنٗا وَجَعَلَ لَكُمۡ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلۡحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأۡسَكُمۡۚ ﴾[النحل: ٨١]. يعلِّق ابنُ القيِّم رحمه الله عليها بقوله: «فأخبَر أنَّه هو الذي جعل السَّرابيلَ وهي: الدُّروع والثياب المصنوعة، ومادتها لا تسمَّى سرابيل إلا بعد أن تُحيلَها صنعةُ الآدميين وعملُهم، فإذا كانت مَجْعُولة لله، فهي مخلوقَة له بجُملتِها صورتها ومادتها وهيئاتها»[٣].

٤) وقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمۡ سَكَنٗا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلۡأَنۡعَٰمِ بُيُوتٗا تَسۡتَخِفُّونَهَا يَوۡمَ ظَعۡنِكُمۡ وَيَوۡمَ إِقَامَتِكُمۡ ﴾ [النحل: ٨٠]. قال: «فأخبرَ - سبحانه - أن البيوتَ المصنوعة المستقرِّة والمتنقِّلة مَجْعُولة له، وهي إنَّما صارت بُيوتًا بالصنعة الآدميَّة»[٤]، «فهو الجاعِل للذَّوات وصفاتِها وأفعالِها وإراداتِها واعتقاداتِها، فذلك كلُّه مَجْعُول مخلوق له، وإن كان العبدُ فاعلًا له باختيارِه وإرادتِه»[٥].

وغيرها الكثير مِن المواضِع في القرآن الكريم الدالَّة على أنَّ الإنسانَ فاعلٌ لفعلِه.

أمَّا مِن السُّنَّة النبويَّة؛ فقد استدلَّ ابنُ القيِّم رحمه الله بالكثيرِ مِن الأحاديث مستشهدًا بها

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٥٣).

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، (٥٤).

(٤) المصدر السابق، ص (٥٤-٥٥).

(٥) المصدر السابق، ص (٥٦).

على مذهبِه في الاستطاعة والفعل الإنساني؛ نذكُر منها:

ما وردَ عن النبي ﷺ مِن تعليمِه للصحابةِ؛ فعن جابرِ بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُعَلِّمُنَا الِاسْتِخَارَةَ فِي الأُمُورِ كُلِّهَا، كَمَا يُعَلِّمُنَا السُّورَةَ مِنَ القُرْآنِ، يَقُولُ: **(إِذَا هَمَّ أَحَدُكُمْ بِالأَمْرِ، فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ الفَرِيضَةِ، ثُمَّ لِيَقُلْ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ، وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ العَظِيمِ، فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلاَ أَقْدِرُ، وَتَعْلَمُ وَلاَ أَعْلَمُ، وَأَنْتَ عَلَّامُ الغُيُوبِ، اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الأَمْرَ خَيْرٌ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي – أَوْ قَالَ عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ – فَاقْدُرْهُ لِي وَيَسِّرْهُ لِي، ثُمَّ بَارِكْ لِي فِيهِ، وَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الأَمْرَ شَرٌّ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي – أَوْ قَالَ فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ – فَاصْرِفْهُ عَنِّي وَاصْرِفْنِي عَنْهُ، وَاقْدُرْ لِي الخَيْرَ حَيْثُ كَانَ، ثُمَّ أَرْضِنِي)** قَالَ: «**وَيُسَمِّي حَاجَتَهُ**»[(١)]. يقول ابنُ القيّم رحمه الله عن هذا الحديث: «فقوله: **(إِذَا هَمَّ أَحَدُكُمْ بِالأَمْرِ)** صريحٌ في أنَّه الفعل الاختياري المتعلِّق بإرادة العبد، وإذا عُلِم ذلك فقوله: **(وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ)** أي: أسألُك أن تقدِّرني على فعلِه بقدرتِك، ومعلوم أنَّه لم يسأل القدرَة المصحِّحَة التي هي سلامَة الأعضاء وصِحَّة البنية، وإنَّما سألَ القُدرة التي توجِب الفِعل، فعُلِم أنَّها مقدورة لله ومخلوقة له، وأكَّد ذلك بقوله: **(فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلاَ أَقْدِرُ)**، أي: تقدر أن تجعلَني قادرًا فاعلًا، ولا أقدر أن أجعل نفسي كذلك، وكذلك قوله: **(تَعْلَمُ وَلاَ أَعْلَمُ)**، أي: حقيقة العِلم بعواقِب الأمور ومآلها والنافع منها والضار عندك وليس عندي. وقوله: **(يَسِّرْهُ لِي)** أو **(اصْرِفْهُ عَنِّي)**، فإنَّه طلب مِن الله تيسيرَه إن كان له فيه مصلحةٌ، وصرفَه عنه إن كان فيه مفسدةٌ، وهذا التيسير والصَّرف متضمِّن إلقاءَ داعيةِ الفعل في القلب أو إلقاءَ داعيةِ التَّرك فيه، ومتى حصلت داعيةُ الفعل حصلَ الفعلُ، وداعيةُ الترك امتنعَ الفعلُ ... وقوله: **(ثُمَّ رَضِّنِي بِهِ)** يدلُّ على أنَّ حصول الرِّضا – وهو فِعل اختياري مِن أفعالِ القلوب – أمرٌ مقدور للرب – تعالى –، وهو الذي يجعل نفسَه راضيا. وقوله: **(فَاصْرِفْهُ عَنِّي واصْرِفْنِي عَنْهُ)** صريح في أنَّه – سبحانه – هو الذي يَصرِفُ عبده عن فعلِه الاختياري إذا شاء صرفَه عنه»[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التهجد، باب ما جاء في التطوع مثنى مثنى، (٢/٥٧).

(٢) شفاء العليل، ابن القيم، ص (١١٠-١١١).

وبعد عرضِ رأي ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ في الاستطاعة والفعل الإنساني نخلص إلى أنَّ هناك استطاعتين:

**إحداهما:** استطاعة للعبد؛ بمعنى: الصحة والوُسع والتمكُّن وسلامة الآلات، وهي التي تكون مَناط الأمر والنَّهي، وهي المصحِّحَة للفعل؛ فهذه لا يجب أن تقارِن الفِعل، بل تكون قَبله متقدِّمة عليه.

**والثانية:** هي الاستطاعة التي يجب معها وجودُ الفعل، وهذه هي الاستطاعة المقارِنة للفعل، الموجِبة له، وأفعال العباد فِعل الله. أي: أنَّها مفعولة مخلوقة لله كسائر المخلوقات فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خَلق أفعال العباد كسائر المخلوقات، ومفعولَة للربِ كسائرِ المفعولات، وللعبدِ تأثيرٌ في أفعاله، بمعنى: إنَّ التأثير حَدَثَ بوجودِ شَرط الحادث أو سبب يتوقَّف حُدوث الحادث به على سببٍ آخر، وانتفاء مَوانع، وكلُّ ذلك بخلق الله - تعالى -. وقُدرة العبدِ مع فعلِه لها تأثير كتأثير سائر الأسباب في مسبباتِها، واللهُ - تعالى - خَلق الأسبابَ والمسبَّبات، والأسبابُ ليست مستقلَّة بالمسبَّبات، بل لا بد لها من أسباب أخر تعاونِها، ولها مع ذلك أضداد تمانِعها، والمسبَّب لا يكون حتى يخلُق اللهُ جميع أسبابِه، ويدفَع عنه أضدادَه المعارِضة له، وهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يخلُق جميع ذلك بمشيئتِه وقدرتِه كما يخلُق سائرَ المخلوقات، فقدرَةُ العبدِ سبب مِن الأسباب، وفِعلُ العبدِ لا يكون بها وحدها.

## المطلب الثاني

## نسبة الفعل للإنسان لا تتعارض مع إثبات السَّبَبيَّة

اتضح بما سبق إثباتُ ابن القيِّم رَحِمَهُ اللهُ قُدرةَ الإنسان في التأثير على فعلِه، وأنَّ قُدرَة العبد مع فعلِه لها تأثير كتأثيرِ سائر الأسباب في مسبَّباتها، والله ﷻ خَلق الأسبابَ والمسبَّبات، والأسباب ليست مُستقلَّة بالمسبَّبات، بل لا بد لها مِن أسباب أُخر تعاونُها، ولها مع ذلك أضدادٌ تُمانعها، والمسبَّبُ لا يكون حتى يخلُق اللهُ جميعَ أسبابِه، ويدفَعُ عنه أضَّدادَه المعارِضة له، وهو ﷻ يخلُق جميع ذلك بمشيئتِه وقُدرتِه كما يخلُق سائرَ المخلوقاتِ، فقُدرَة العبدِ سَبب مِن الأسبابِ، وفِعلُ العبدِ لا يكونُ بها وحدَها.

فإثبات قُدرة الإنسان لا يتعارض مع إثباتِ السَّبَبيَّة، وابن القيِّم رَحِمَهُ اللهُ يَحكي ذلك فيقول: «إحداثُ اللهِ - سبحانه - لها، بمعنى أنَّه خَلَقها مُنفصلَة عنه قائمة بمحلِّها وهو العبد؛ فجعلَ العبدَ فاعلًا لها بما أحدثَ فيهِ مِن القُدرة والمشيئة، وإحداثُ العبدِ لها بمعنى أنَّها قامت به وحدَثَت بإرادته وقُدرتِه، وكُلٌّ مِن الإحداثَين مُستلزِم للآخَرِ. ولكن جِهة الإضافَة مختلفة فما أحدثَه الرَّبُّ - سبحانه - مِن ذلك فهو مُباين له، قائم بالمخلوق، مفعولٌ له لا فعل، وما أحدثَه العبدُ فهو فِعل له قائمٌ به، يعودُ إليه حكمُه ويشتق له منه اسمه، وقد أضافَ اللهُ - سبحانه - كثيرًا مِن الحوادِث إليه وأضافَها إلى بعضِ مخلوقاتِه»[1].

ويذكُر ابنُ القيِّم رَحِمَهُ اللهُ الكثير مِن الأدلَّة التي تُثبِت مَذهبَه في عدمِ تعارض إثبات الفِعل للإنسانِ والسَّبَبيَّة، وفيها إضافة اللهِ ﷻ الفعل لخلقه كقوله - تعالى -: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١]، وقوله - تعالى -: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ﴾ [الأنفال: ١٢]، وقال: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، وقال: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾[النحل: ١٠٢]، وقال: ﴿فَأَخَذَهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ [الشعراء: ١٨٥].

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (١٧٦).

ويعقِّب بعد ذكر هذه الأدلَّة بقولِه: «فأضافَ هذِه الأفعال إلى نفسِه؛ إذ هي واقعة بخلقِه ومشيئتِه وقضائه، وأضافَها إلى أسبابِها؛ إذ هو الذي جعلَها أسبابًا لحصولِها بين الإضافتَين، ولا تناقُض بين السَّببَين، وإذا كان كذلك تبيَّن أنَّ إضافة الفِعل الاختياري إلى الحيوانِ بطريقِ التَّسبُّب وقيامِه به ووقوعِه بإرادتِه لا ينافي إضافتَه إلى الربِّ - سبحانه - خلقًا ومشيئةً وقَدَرًا»[١].

فاللهُ ﷻ خَلقَ الأفعالَ وأضافَها للعبادِ وهذا لا يتنافى مع إطلاقِ فاعِلِيَّة الله ولا مع السَّبَبيَّة. يقولُ ابنُ القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ: «كما أنَّ النُّصوصَ جاءت بأنَّ أفعالَ العبادِ أعمالٌ لهم واقعةٌ باختيارِهم وإرادتِهم ليست أفعالًا لله وإن كانت مفعولَة له»[٢].

ويقول في موضعٍ آخر: «واللهُ - سبحانَه - له الخَلق والأمر، فلا يكون إلا خالقًا آمرًا؛ فأمرُه تصريفٌ لقَدَره، وقَدَرُه مُنفِذٌ لأمرِه، ومَن أبصرَ هذا حَق البصرِ وانفتحت له عَين قلبِه = تبيَّن له سِرُّ ارتباط الأسبابِ بمسبباتها وجريانِها فيها، وأنَّ القَدحَ فيها وإبطالَها إبطالٌ للأمرِ، وتبيَّن له أنَّ كمالَ التوحيدِ بإثباتِ الأسباب ... وقوله: **(واقْدُرْ لِيَ الخَيْرَ حَيْثُ كانَ)**[٣] يَعُمُّ الخيرَ المِقدور للعبدِ مِن طاعتِه وغيرِ المقدورِ له، فعُلِم أنَّ فعلَ العبدِ للطاعَةِ والخيرِ أمرٌ مَقدورٌ للهِ، إن لم يُقدِّرْه اللهُ لعبدِه لم يقع مِن العبدِ»[٤].

ويقولُ: «إنَّه - سبحانه - رَبطَ الأسبابَ بمسبباتها شَرعًا وقَدَرًا، وجعلَ الأسبابَ محل حكمتِه في أمرِه الديني والشرعي وأمرِه الكَوني القَدري، ومحل مُلكِه وتصرُّفِه؛ فإنكار الأسبابِ والقُوى والطبائع = جَحدٌ للضروريَّات وقَدحٌ في العُقولِ والفِطَر، ومكابَرةٌ للحسِّ، وجَحدٌ للشرعِ والجزاءِ؛ فقد جعلَ - سبحانه - مصالِحَ العبادِ في معاشِهم ومعادِهم والثوابَ والعقابَ والحدودَ والكفَّارات والأوامِر والنَّواهي والحِلَّ والحُرمَةَ = كلَّ ذلِك مرتبطًا بالأسبابِ قائمًا بها، بل العبدُ

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، (١٧٦).

(٢) الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، مُحَمَّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي بن مُحَمَّد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط(١)، ت (١٤٠٨هـ)، (٧٢٤/٢).

(٣) سبق تخريجه ص (١٩٢).

(٤) مفتاح دار السعادة، ابن القيم، (٢٤٤/٢).

نفسه وصفاته وأفعاله سَببٌ لما يَصدُر عنه، بل الموجودات كلُّها أسبابٌ ومُسبَّبات، والشرع كلُّه أسباب ومُسبَّبات، والمقادير أسباب ومُسبَّبات، والقَدَرُ جارٍ عليها مُتصرِّف فيها فالأسبابِ محلُّ الشَّرعِ والقَدَر»[١].

ويستدلُّ ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ بمواضعَ عديدة مِن القرآنِ الكريم على ذلك؛ ومن أدلته:

١) قوله – تعالى –: ﴿بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [المائدة: ١٠٥]، وقوله – تعالى –: ﴿بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ ﴿٣٩﴾﴾[الأعراف: ٣٩]، وقوله – تعالى –: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠]، وقوله – تعالى –: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ ﴿٢٤﴾﴾ [الحاقة: ٢٤]، وقوله – تعالى –: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ١٦٠-١٦١]، ويعلّق ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ على هذهِ الآيات بقولِه: «فحركاتُهم واعتقاداتُهم أفعالٌ لهم حقيقةً، وهي مفعولَةٌ لله – سبحانه – مخلوقَة له حقيقةً، والذي قامَ بالربّ عَزَّ وَجَلَّ علمُه وقدرتُه ومشيئتُه وتكوينُه، والذي قامَ بهم هو فعلُهم وكسبُهم وحركاتُهم وسكناتُهم؛ فهم المسلمون المصلُّون القائمون القاعدون حقيقةً، وهو – سبحانَه – هو المقدِرُ لَهم على ذلك القادِرُ عليه الذي شاءه مِنهُم وخَلَقه لَهم، ومشيئته وفعلُه بعد مشيئتِهِ؛ فما يشاءون إلا أن يشاءَ اللهُ، وما يفعلونَ إلا أن يشاءَ الله»[٢].

٢) وقولُه – تعالى –: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [الرعد: ١٢]، يقولُ ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ: «ورؤيَةُ البرقِ أمرٌ واقِعٌ بإحساسِهم فالإراءة فِعلُه والرُّؤيَة فِعلُنا، ولا يقال: إراءةُ البرقِ خلقُه؛ فإنَّ خلقَه لا يسمَّى إراءة ولا يستلزِم رؤيتَنا له، بل إراءتُنا له جعلَنا نَراه، وذلك فعلُه – سبحانه –»[٣].

٣) وقوله – تعالى –: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا﴾[ الكهف:٨٢]، «فبُلوغ

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (١٨٨).

(٢) المصدر السابق، ص (٥٢).

(٣) المصدر السابق، ص (٦٠).

الأشُد ليس مِن فعلِهما، واستخراج الكَنز مِن أفعالِهما الاختياريَّة، وقَد أخبَر أنَّ كليهما بإرادتِه – سبحانه –»[١].

٤) وقوله – تعالى –: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾ [الفتح: ٢٦]، يقولُ ابن القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كلِمةُ التَّقوى هي الكَلمة التي يُتَّقى اللهُ بها، وأعلى أنواع هذه الكَلمة هي قَول (لا إله إلا اللهُ)، ثمَّ كلُّ كَلمة يُتقى اللهُ بها بَعدها فهي مِن كَلمة التَّقوى، وقَد أخبرَ – سبحانه – أنَّه ألزمَها عباده المؤمنين فجعلَها لازِمة لَهم لا ينفكُّون عَنها فبإلزامِه التزمُوها ولولا إلزامُه لهم إيَّاها لما التزموها، والتزامُها فعلٌ اختياري تابع لإرادتهم واختيارِهم؛ فهو الملزِم وهُم الملتزِمون»[٢]. وهكذا نجد أفعالَ العبادِ عند ابنِ القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلَّها مِن اللهِ خلقًا وإيجادًا وتقديرًا، والفاعلون لها لهم تأثيرٌ كتأثيرِ سائرِ الأسباب في مُسبَّباتها، واللهُ – تعالى – خَلقَ الأسبابَ والمسبَّبات، والأسبابُ ليست مستقِلَّة بالمسبَّباتِ، بل لا بد لها مِن أسباب أُخَر تُعاوِنُها، وشُروط حُدوث وانتفاءِ مَوانِع. إذًا؛ نِسبَةُ الأفعالِ للعبادِ لا يتعارض مع السَّبَبيَّة.

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٦٠).

(٢) المصدر السابق.

# المطلب الثالث

## موقف ابن القيِّم رحمه الله مِن أصحاب مذهب الجَبر، ومذهب الكسب عند الجُوَينيّ رحمه الله

### أولًا: موقف ابن القيِّم رحمه الله من أصحاب مذهب الجَبر:

المشهورُ في معنى الجبر في اللُّغة: أنَّ إطلاقَ الجَبرِ والإجبارِ إنَّما يكون على ما يفعلُهُ المجبُور مع كراهتِه، كما يُقال: جَبَر يجبُرُ جبْرًا، وهو أن تُجبِرَ إنسانًا على ما يكرَهُ؛ فَهُوَ مُجبَر، إذا أكرهْتَه عَلَيْهِ[١].

ويُستعمل في الاصطلاح بمعنى: «نسبَة الخَير والشَّر إلى اللهِ، وبمعنى الإجبار: أي إكراهُ شخصٍ ما على عملٍ ما ... فالجَبرُ: إفراطٌ في تفويضِ الأمرِ إلى اللهِ - تعالى -؛ بحيثُ يَصير العبد بمنزلَة الجماد لا إرادَة له ولا اختيار»[٢].

والجَبريَّة هم مَن قالوا: «لا قُدَرة للعبدِ أصلًا لا مؤثِّرة ولا كاسبة، بل هو بمنزلَة الجمادات فيما يوجد منها»[٣]، فهُم القائلون بأنَّ العبدَ مَجبورٌ على فعلِه مِن إيمانٍ أو كُفرٍ ومِن خَيرٍ أو شَرٍّ، وأنَّ العبدَ لا اختيارَ لَه ولا قُدرَة، وأنَّ اللهَ - تعالى - هو الذي جَبرَ العِبادَ على الكُفرِ أو الإيمانِ.

فهُم طائفة غَلت في إثباتِ القُدرَة غُلوًّا بَلغَ إلى حدِّ أنَّه لا تأثيرَ لغيرِها ولا اعتبارَ بما سِواها، وأفضى ذلك إلى الجبرِ المحضِ والقَسرِ الخالِص، حتَّى أنكروا أنْ يكونَ للعبدِ فِعلٌ حقيقة، بل هو في زعمِهم لا حريَّة له، ولا اختيار، ولا فِعل؛ كالرِّيشَة في مَهبِّ الرياح، وإنَّما تُسنَد الأفعالُ إليهِ مجازًا، فيُقال: صلَّى، وصام، وقَتلَ، وسَرقَ، كما يقال: طَلَعت الشمسُ، وجَرت الريحُ، ونزلَ المطرُ؛ فاتَّهموا ربهم بالظلمِ وتكليفِ العبادِ بما لا قُدرَة لهم عليهِ، ومجازاتهم على ما

---

(١) انظر: العين، الخليل (٦/١١٥)، جمهرة اللغة، ابن فارس، (١/٢٦٥).

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، (١/٥٤٨-٥٤٩).

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، (١/٥٥١).

ليسَ مِن فعلِهم، واتَّهموه بالعبثِ في تكليفِ العبادِ، وأبطلوا الحِكمَة مِن الأمرِ والنَّهي.

قال الإمام اللَّالَكائيُّ[١] رَحِمَهُ اللهُ: «سألتُ الأوزاعي[٢] والزبيدي[٣] عن الجبرِ؛ فقال الزبيدي: أمرُ اللهِ أعظَم وقُدرتُه أعظَم مِن أن يجبُرَ أو يقهَر، ولكن يقضي ويُقدِّر ويَخلُق ويجبُل عبدَه على ما أحبَّ. وقال الأوزاعي: ما أعرِفُ للجبر أصلًا مِن القرآنِ والسُّنَّة، فأهابُ أن أقولَ ذلكَ، ولكنَّ القضاء والقدر والخَلق والجبْل، فهذا يُعرَف في القرآنِ والحديث عن رسولِ اللهِ -ﷺ. إنَّما وصفتُ هذا مخافَة أن يرتابَ رجلٌ مِن أهلِ الجماعةِ والتَّصديق»[٤].

فالجَبر لفظ لم يَرِد في القرآنِ والسُّنَّة، ويُقصَد به إسنادُ فعلِ العبد إلى اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

ويقول الخلال[٥]: «أخبرنا أبو بكر المروذي[٦]، قال: قلتُ لأبي عبد الله - يعني أحمد بن حنبل -: رجلٌ يقول: إنَّ اللهَ جبرَ العبادَ، فقال: «هكذا لا تَقُل»، وأنكر هذا، وقال: ﴿يُضِلُّ

---

(١) هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي، حافظ، فقيه، محدث، توفي سنة ٤١٨ هـ، له عدة مصنفات منها: شرح السنة، والسنن، وغيرها.

وانظر: البداية والنهاية، ابن كثير، (٢٩٤/٤)، تذكرة الحفاظ وتبصرة الأيقاظ (مطبوع ضمن مجموع رسائل ابن عبد الهادي)، يوسف بن حسن بن أحمد بن حسن ابن عبد الهادي الصالحي، جمال الدين، ابن المِبْرَد الحنبلي، عناية: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، دار النوادر-سوريا، ط (١)، ت (١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م)، ص (٢٥٨).

(٢) عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد أبو عمرو الأوزاعي، محدث، فقيه، توفي سنة ١٥٧هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (٥٤٢/٦)، وفيات الأعيان، ابن خلكان، (٣٦١/٣).

(٣) محمد بن الوليد بن عامر أبو الهذيل الزبيدي الحمصي، حافظ، قاضي، توفي سنة ١٤٨هـ. انظر: تذكرة الحفاظ، ابن المبرد، (١٥٧/١)، سير أعلام النبلاء، الذهبي، (٣٨٠/٦).

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة - السعودية، ط (٨)، ت (١٤٢٣هـ /٢٠٠٣م)، (٧٧٥/٤).

(٥) أحمد بن محمد بن هارون أبو بكر، الخلال، مفسر، عالم بالحديث واللغة، توفي سنة ٣١١هـ، له عدة مصنفات منها: السنة، العلل، وغيرها. انظر: النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، (٢٠٩/٣)، وشذرات الذهب، ابن العماد، (٢٦١/٢)، سير اعلام النبلاء، الذهبي، (١٨٣/١١).

(٦) أحمد بن محمد بن الحجاج أبو بكر المَرُّوْذِيُّ، عالم بالفقه والحديث، توفي سنة ٢٧٥هـ، له عدة مصنفات منها: أخبار الشيوخ وأخلاقهم. شذرات الذهب، ابن العماد، (٣١٣/٣)، الأنساب، السمعاني، (٢٥٥/١١).

مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣]»[١].

ويعرّف ابنُ القيّم رَحِمَهُ اللهُ أصحابَ الجَبر، فيقول: «وهُم الذين يَشهدون أنَّهم مجبورون على أفعالِهم، وأنَّها واقعةٌ بغيرِ قُدرتِهم، بل لا يَشهدون أنَّها أفعالُهم البتَّة»[٢]، و«لفظُ الجَبر لَفظٌ مُجمَل؛ فإنَّه يُقال: أجبَرَ الأبُ ابنتَهُ على النِّكاحِ، وجَبَر الحاكمُ الرَّجلَ على البيعِ، ومعنى هذا الجبرِ: أكرهَهُ عليهِ، ليس معناه أنَّه جعلَه محبًا لذلِك راضيًا به مختارًا له، والله - تعالى - إذا خَلق فِعلَ العبدِ جعلَه محبًا له مختارًا لإيقاعِه راضيًا به كارهًا لعدمِه؛ فإطلاق لفظِ الجَبر على ذلك فاسدٌ لفظًا ومعنى؛ فإنَّ الله - سبحانه - أجلُّ وأعزُّ مِن أن يجبرَ عبدَه بذلك المعنى»[٣].

فاعتقدَت هذه الفِرقة أنَّ الإيمانَ بالقَدَر لا يحتاجُ معه العبدُ إلى عملٍ، ونقضوا مبدأ السَّبَبِيَّة تمامًا، فالله ﷻ قَدَّر الأسبابَ والمسبَّبات، ولم يُقَدِّر المسبَّبات مِن غيرِ أسباب، فلكلِّ شيءٍ سببٌ: الرزقُ له أسبابه، والشفاءُ له أسبابه، وحتى الثَّواب والعقاب بأسبابٍ، وكلُّ شيءٍ خاضعٌ لمشيئة اللهِ. ويقول ابنُ القيّم رَحِمَهُ اللهُ في الجبرية: «طَووا بساطَ التكليفِ، وطفَّفوا في الميزانِ غايةَ التَّطفيف، وحَمَلوا ذُنوبَهم على الأقدارِ، وبرَّأوا أنفسَهم في الحقيقةِ مِن فِعل الذنوبِ والأوزارِ، وقالوا: إنَّها في الحقيقةِ فِعل الخلَّاقِ العليمِ»[٤].

فالقرآنُ والسُّنَّة النَّبويَّة فيهما أمرٌ واضحٌ باتخاذِ الأسبابِ الشَّرعيَّة التي تؤدِّي إلى رضوانِ الله ﷻ وجنَّتِه؛ كالصلاة والصيام والزكاة والحج. وحياةُ الرسولِ ﷺ وأصحابِه، بل حياة المرسَلِين جميعًا والسائرين على نهجِهم كلُّها شاهدةٌ على أخذِهم بالأسبابِ. إنَّ الأخذَ بالأسبابِ هو مِن قَدَر اللهِ ﷻ، وليس مُناقِضًا للقَدَر ولا مُنافيًا له.

فظَنَّ أصحابُ مَذهَب الجَبر أنَّهم حقَّقوا التوحيد بنفي السَّبَبِيَّة؛ لأنَّ إثباتَ سببٍ قَد يَعني إثباتَ شِرك، ويقول ابنُ القيّم رَحِمَهُ اللهُ موضحًا مَوقفه مِن هذا القَول: «القَولُ بالجَبرِ منافٍ

(١) السنة، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخَلَّال البغدادي الحنبلي، تحقيق: د. عطية الزهراني، الناشر: دار الراية - الرياض، ط (١)، ت (١٤١٠هـ - ١٩٨٩م)، (٣/٥٥٠).

(٢) مدارج السالكين، ابن القيم، (١/٤٠٧).

(٣) شفاء العليل، ابن القيم، ص (١٢٩).

(٤) المصدر السابق، ص (٤).

للتوحيدِ، ومع منافاتِه للتوحيدِ فهو منافٍ للشرائعِ ودعوة الرُّسل والثَّواب والعقاب؛ فلو صحَّ الجَبر لبطلت الشرائع وبطل الأمرُ والنَّهي ويلزمُ مِن بطلانِ ذلك بُطلان الثواب والعقاب ... أصلُ عَقد التوحيد وإثباتِه هو شهادة أن لا إلهَ إلا اللهُ وأن محمدًا رسولُ الله، والجبرُ ينافي الكلمتَين؛ فإنَّ الإله هو المستحِق لصفاتِ الكمال المنعوت بنعوت الجلال، وهو الذي تألهُهُ القلوبُ وتصمُد إليه بالحبِّ والخوفِ والرجاءِ؛ فالتوحيد الذي جاءت به الرسلُ هو: إفرادُ الربِّ بالتألُّه، الذي هو كمال الذُّلِّ والخضوع والانقياد له مع كمال المحبَّة والإنابة وبذل الجُهد في طاعتِه ومرضاتِه وإيثار محابِّه ومُرادِه الديني على محبةِ العبدِ ... والجَبرُ منافٍ للخَلقِ، كما هو منافٍ للأمرِ فإنَّ اللهَ – سبحانه – له الخَلق والأمر، وما قامت السماوات إلا بعدلِه؛ فالخلقُ قامَ بعدلِه وبعدلِه ظَهَر، كما أنَّ الأمرَ بعدلِه وبعدلِه وُجِد، فالعدل سببُ وجود الخَلق والأمر وغايته، فهو علةُ الفاعلية الغائية، والجَبر لا يجامع العدلَ ولا يجامع الشرعَ والتوحيد»[1].

فالقَدَر السابِق لا يمنع العَمل، ولا يوجِب الاتكال، بل يدفع إلى الأخذِ بالأسبابِ؛ لتحصيل ما ينفعُه في الدنيا والآخرة. والأخذ بالأسبابِ لا يعني الاعتمادَ أو التوكل عليها، بل يجب أن يتوكَّلَ على خالِقها ﷻ. فالالتفات إلى الأسبابِ وحدَها شِركٌ في التوحيد، وتَرْكُها بالكُلِيَّة نقصٌ في العقلِ، فلا يوجَد مخلوقٌ مستقلٌّ بفعلِه، بل لا بدَّ له مِن شُركاء وأضداد، وما شاء اللهُ كان وما لم يشأ لم يكُن، فكلُّ سببٍ له شَريك وله ضِد، فإن لم يعاونْه شريكُه ولم يُصرَف عنه ضِدُّه لم يحصُل مسَبَّبُهُ؛ فالمطرُ وحدَه لا يُنبِت إلا بما ينضمُّ إليه مِن الهواءِ والتُّرابِ وغير ذلك.

وإثباتُ الجَبر ونَفي السَّبَبيَّة فيه إساءةٌ لله ﷻ بتكليفِ عباده ما لا يطيقونَه، وتعذيبِهم بما لا يفعلونَه، كما قرَّر ذلك ابنُ القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولقد ظنَّت هذه الطائفة باللهِ أسوأ الظنّ ونَسبته إلى أقبحِ الظُّلم، وقالوا: إنَّ أوامِر الرَّب ونواهيه كتكليف العبدِ أن يرقى فوقَ السماواتِ وكتكليف الميّت إحياء الأموات. والله يعذّب عبادَه أشدَّ العذاب على فِعلِ ما لا يقدرون على تَركِه وعلى تَركِ ما لا يقدرون على فعلِه، بل يعاقبُهم على نفسِ فعلِه الذي هو لهم غير مقدور، وليس أحد

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٤).

مُيسَّر له، بل هو عليه مقهور»[١].

ويقولُ فيهم - أيضًا - حكايةً عن ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «وأخبرني شيخُ الإسلام - قدَّس اللهُ روحَه - أنَّه لامَ بعضَ هذه الطائفة على محبَّة ما يبغضه اللهُ ورسولُه، فقال له الملوم: المحبَّة نارٌ تحرق مِن القلبِ ما سوى مُراد المحبوب، وجميعُ ما في الكَون مُرادُه؛ فأي شيء أُبغِض منه؟! قال الشيخُ: فقلتُ له: إذا كان قَد سَخِط على أقوامٍ ولعنهم وغضِب عليهم وذمَّهم، فواليتَهم أنتَ وأحببتَهم وأحببتَ أفعالَهم ورضيتها تكونُ مواليًا له أو معاديًا؟!»[٢].

ويحتجُّ الجبريَّة على تركِ العملِ والأسبابِ جميعها بالقَدَر، فلو دُعِيَ أحدُهم إلى صلاةٍ أو صيامٍ، أو دُعِي إلى التَّداوي في مَرضِه يقول: لو شاء اللهُ لعمِلتُه، ويحتجون - أيضًا - على ظُلمِهم وارتكابِ المعاصي بأنَّه قَدَرُ الله الواقِع بمشيئتِه. ويستدلُّون بحديثِ احتجاج آدم وموسى - عليهما السلام -؛ فقد قال النبي ﷺ: **(احْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى، فَقَالَ لَهُ مُوسَى: يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُونَا خَيَّبْتَنَا وَأَخْرَجْتَنَا مِنَ الجَنَّةِ، قَالَ لَهُ آدَمُ: يَا مُوسَى اصْطَفَاكَ اللَّهُ بِكَلاَمِهِ، وَخَطَّ لَكَ بِيَدِهِ، أَتَلُومُنِي عَلَى أَمْرٍ قَدَّرَهُ اللَّهُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي بِأَرْبَعِينَ سَنَةً؟ فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى، فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى .ثَلاَثًا)**[٣].

وأجاب ابنُ القيّم رَحِمَهُ اللهُ عن الإشكالِ الذي وقع في حديثِ احتجاج آدم بالقَدَر بجوابٍ فصَّل فيه متى يُحتجُّ بالقَدر ومتى لا يُحتجُّ، فقال: «الاحتجاجُ بالقَدَر على الذَّنبِ ينفعُ في موضِع ويضرُّ في موضِع؛ فينفعُ إذا احتجَّ به بَعد وقوعِه والتوبة منه وترك معاودته، كما فعلَ آدمُ، فيكون في ذِكر القَدَر - إذ ذاك - مِن التوحيدِ ومعرفةِ أسماء الرَّب وصفاتِه وذِكرها = ما ينتفعُ به الذَّاكرُ والسامعُ؛ لأنَّه لا يدفع بالقَدَر أمرًا ولا نهيًا، ولا يُبطِل به شريعة، بل يُخبر بالحقِّ المحض على وجه التوحيد والبراءَة مِن الحَوْل والقُوَّة، يوضحه أنَّ آدمَ قال لموسى: «أتلومُني على أن عملتُ عملًا كان مكتوبًا عليَّ قبلَ أن أُخلَق؟» فإذا أذنبَ الرجلُ ذنبًا ثم تابَ منه توبةً، وزال أمرُه حتى كأن لم يكُن، فأنَّبَهُ عليه ولامَه = حَسُن منه أن يحتجَّ بالقَدَر بعد ذلك، ويقول:

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٤).

(٢) المصدر السابق.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب القدر، باب تحاج آدم وموسى عند الله، (١٢٦/٨).

هذا أمرٌ كان قد قُدِّر عليَّ قبل أن أُخلَق، فإنَّه لم يَدْفعْ بالقَدَر حقًا، ولا ذَكَره حُجَّة له على باطلٍ، ولا محظور في الاحتجاج به. وأمَّا الموضِع الذي يضرُّ الاحتجاج به، ففي حال المستَقبَل؛ بأن يرتكبَ فعلًا محرمًا أو يترُكَ واجبًا، فيلومُه عليه لائمٌ، فيحتج بالقَدَر على إقامتِه عليه، وإصرارِه، فيُبطِل به حقًا، ويرتكب به باطلًا، كما احتجَّ به المصرُّون على شِركِهم وعبادتِهم غير اللهِ»[1].

وبهذا نخلُص إلى موقفِ ابنُ القيّم رَحِمَهُ اللهُ المنكِر لمذهَبِ أصحابِ الجَبرِ، بما فيه مِن تعطيلٍ للشرائعِ والنُّبوَّات، ونَقْض للسببيَّة في كافةِ مَناحي الحياة، ولِما فيه مِن إضافَة الظُّلم والجَورِ في حقِ اللهِ - تعالى عَن ذلِك -، ولاعتماد الجَبريَّة على الاحتجاجِ بالقَدَر فتركوا الطاعاتِ والمأموراتِ، وفعلوا المعايبَ والذنوبَ.

**ثانيًا: مذهب الكسب عند الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ:**

مذهب الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ في الكَسبِ مرَّ بمرحلتَين:

**الأولى:** كان متمسِّكًا فيه بمذهَبِ الأشاعرة، بنفي تأثير القُدرَة الحادِثَة، كما قرَّرَهُ بقولِه: «فالوجهُ: القَطع بأنَّ القُدرَة الحادِثَة لا تؤثِّر في مقدورِها أصلًا، وليس مِن شَرطِ تعلُّق الصِّفة أن تؤثِّر في متعلّقها؛ إذ العِلم معقول تعلُّقه بالمعلومِ، مع أنَّه لا يؤثِّر فيه، وكذلك الإرادة المتعلِّقة بفعلِ العبد لا تؤثِّر في متعلّقِها»[2].

فالكسب - هنا - هو: اقتران الفِعل بالقُدرَة الحادِثَة، مِن غَير أن يكونَ لها فيه أمرٌ.

ويوضِّح ابن القيِّم رَحِمَهُ اللهُ مذهبه في الكسب بقولِه: «فإنَّ عندَهُم الإنسانَ ليس بفاعِلٍ حقيقة، والفاعلُ هو اللهُ، وأفعالُ الإنسانِ قائمة به لم تقُم باللهِ، فإذا لم يكُن الإنسانُ فاعلَها مع قيامِها به فكيف يكون اللهُ - سبحانه - هو فاعلَها؟ ولو كان فاعلَها لعادَتْ أحكامُها عليه، واشتُقَّت له منها أسماء، وذلك مستحيلٌ على اللهِ فيلزمُك أن تكونَ أفعالًا لا فاعل لها؛ فإنَّ العبدَ ليس بفاعلٍ عندك، ولو كان الربُّ فاعلًا لها لاشتقَّت له منها أسماء وعاد حكمُها عليه.

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (١٨).

(٢) الإرشاد، الجويني، ص (٢١٠).

فإنْ قِيل: فما تقولون أنتم في هذا المقام؟ قلنا: لا نقول بواحدٍ مِن القَولين، بل نقول: هي أفعالٌ للعبادِ حقيقةً ومفعولَةٌ للربِّ، فالفعل عندنا غَير المفعولِ، وهو إجماعٌ مِن أهلِ السُّنَّة»(١).

فالعبدُ فعلَها حقيقةً، واللهُ خالقُه وخالقُ ما فعلَ به مِن القُدرَةِ والإرادة وخالقُ فاعليَّتِه. «فإنَّ الكسبَ الذي أثبتَه كثيرٌ منهم لا حقيقةَ له؛ إذ هو عندهم مقارنةُ الفِعل للإرادةِ والقُدرة إيجاد به مِن غَير أن يكونَ لهما تأثيرٌ بوجهٍ ما»(٢).

**الثانية:** وتمثّل التَّطوُّر الذي حدَث في مذهبِ الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ وخالَف فيه الأشعري في إثباتِ القُدرَة الحادِثَة للعبدِ المؤثِّرة في فعلِه، كما قال: «معنى كَونِه مكتسبًا: أنَّه قادرٌ على فعلِه وإن لم تكُن قُدرتُه مؤثِّرة في إيقاعِ المقدور، وذلك بمثابةِ الفَرق بين ما يقعُ مرادًا وبينَ ما يقعُ غَيرَ مرادٍ، وإن كانت الإرادةُ لا تؤثِّر في المرادِ»(٣). ويقولُ أيضًا: «العبدُ قادرٌ على كسبِه، وقُدرتُه ثابتةٌ عليه، والدَّليلُ على إثباتِ القُدرة، أنَّ العبدَ إذا ارتعدت يدُه، ثمَّ حرَّكَها قَصدًا، فإنَّه يُفرِّق بين حالتِه في الحركَةِ الضَّروريَّة، وبينَ الحالةِ التي اختارها واكتسبها، والتَّفرقَةُ بَين حالتَي الاضطرار والاختيار معلومَةٌ على الضرورةِ»(٤).

وبهذا خالفَ الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ قَولَ الأشعري في مسألةِ الكسب فيقول: «ومَن زعَم أنْ لا أثرَ للقُدرَة الحادِثة في مقدورِها، كما أثر العِلم في معلومِه، فوجهُ مطالبة العبدِ بأفعالِه كَوجهِ مطالبتِه أن يُنبِتَ في نفسِه ألوانًا وإدراكات، وهذا خُروجٌ عن حدِّ الاعتدال إلى التزامِ الباطلِ والمحال، وفيه إبطالُ الشَّرعِ وردُّ ما جاء به النَّبيُّون عَلَيْهِمُ السَّلَامُ»(٥).

ويذكُرُ ابنُ القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ مذهب الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ فيقول: «أثبتَ للقُدرةِ الحادثةِ أثرًا في الحدوثِ؛ فإنَّه لما نفى الأحوالَ وأثبتَ للقدرةِ الحادثةِ أثرًا فلا يُعقَل الجمعُ بينهما إلا أن يكونَ الأثرُ في الحدوثِ، ثمَّ ذكرَ لنفسِه مذهبًا ذكرَهُ في الكتابِ المترجَم بالنظاميَّة، وانفردَ به عن الأصحابِ

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (١٣١).

(٢) المصدر السابق، ص (٢٧٨).

(٣) لمع الأدلة، الجويني، ص (١٢١).

(٤) المصدر السابق، ص (٢١٥).

(٥) العقيدة النظامية، الجويني، ص (٤٤).

وهو قريبٌ مِن مذهبِ المعتزِلة ... الذي قالهُ الإمامُ في النظاميَّةِ أقربُ إلى الحقِّ ممَّا قالهُ الأشعري وابنُ الباقلَّاني ومَن تابَعهما»[١].

ويعلِّق ابنُ القيِّم رحمه الله على التطورِ في مذهبِ الجُوَينيّ رحمه الله بأن أثبتَ للإنسانِ قُدرَةً حادثةً، وأنَّ الكسبَ يعني أنَّ العبدَ قادرُ على فعلِه، بقوله: «أصابَ في هذا وأجادَ»[٢].

وقد اقتربَ الجُوَينيّ رحمه الله إلى مذهبِ السَّلف وهو الصَّواب؛ فما خلقَهُ اللهُ فِعلًا للعبدِ كان العبدُ هو الفاعِلَ له حقيقةً؛ لأنَّه قائمٌ به، والشيءُ إنَّما يُضاف إلى مَن قام به.

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (١٢٢-١٢٣).

(٢) شفاء العليل، ابن القيم، ص (١٢٦).

# المبحث الثاني
# السَّبَبِيَّة والفعل الإنساني التوليدي

وفيه مطلبان:

## المطلب الأول
## مفهوم الفعل التوليدي وعلاقته بالفعل المباشر

اتَّضحَ إثباتُ ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ لفاعليَّة اللهِ المطلَقة في الكونِ، فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خالِقُ ومُحدِثُ كلِّ شيء، لا شريكَ له، وتقعُ الأسبابُ والمسبَّبات ضمنَ خلقِه، خلقَ كلَّ شيءٍ بسببٍ ولم يجعل المسبَّب بدونِ سببٍ يسبقُه أبدًا، والأسبابُ تحتاجُ لتحقُّق شُروطٍ وانتفاءِ موانعٍ لتحدثَ بمشيئة اللهِ وإرادتِه؛ فهي لا تستقِلُّ بالتأثيرِ أبدًا.

وقد أثبتَ ابنُ القيّم رَحِمَهُ اللهُ الفعلَ المباشِرَ للإنسانِ، وأنَّه صادرٌ عن قُدرتِه، أمَّا المتولِّد فهو نتجَ عن القُدرةِ بالإضافَةِ للمحلِّ القابِل، وأنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خالِقُ الأفعال مباشرِها ومتولِّدِها، وهي فِعل العِباد، فيقول: «واللهُ أكبرُ وأجلُّ وأعظمُ وأعزُّ أن يكونَ في عبدِه شيءٌ غيَرُ مخلوقٍ له ولا هو داخل تحتَ قدرتِه ومشيئتِه؛ فما قَدَر اللهَ حقَّ قَدرِه مَن زعَم ذلِك ولا عَرفَه حقَّ معرفتِه ولا عظَّمَه حقَّ تعظيمِه، بل العبدُ جسمُه وروحُه وصفاتُه وأفعالُه ودواعيه، وكلُّ ذرَّةٍ فيهِ مخلوقٌ للهِ خلقًا تصرَّف به في عبدِه»[(١)].

والتولُّد لا يكون إلا عن أصلَين: «فاعل، ومحل قابل»[(٢)]، فلا يمكن أن يكونَ هناك تولُّد مِن شيءٍ واحدٍ مطلقًا، فالإحراقُ مثلًا يتولَّدُ مِن النَّارِ والجِسمِ القابلِ للإحراقِ.

«ليس في الوجودِ الممكن سببٌ واحدٌ مستقلٌّ بالتأثيرِ، بل لا يؤثِّر سببٌ البتَّة إلا بانضمامِ سبب آخر إليه وانتفاءِ مانع يمنعُ تأثيرَه، هذا في الأسبابِ المشهودَة بالعَيانِ وفي

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (١٤٤).

(٢) بدائع الفوائد، ابن القيم، (٤/١٥٤).

الأسباب الغائبةِ والأسبابِ المعنويَّةِ؛ كتأثيرِ الشمس في الحيوانِ والنَّباتِ؛ فإنَّه موقوفٌ على أسبابٍ أُخر مِن وجودِ محلٍ قابلٍ وأسبابٍ أُخر تنضمُّ إلى ذلك السَّبب، وكذلك حصولِ الولَد موقوفٌ على عِدَّة أسباب غَيرَ وطءِ الفحل، وكذلك جميع الأسبابِ مع مُسبَّباتِها؛ فكلُّ ما يُخاف ويُرجى من المخلوقاتِ فأعلى غاياتِه أن يكونَ جزءَ سبب غَير مستقِلٍ بالتأثيرِ، ولا يستقل بالتأثيرِ وحده دونَ توقُّف تأثيرِه على غيرِه إلا اللهُ الواحدُ القهَّارُ»[١].

والعبدُ محاسَب على فعلِه المتولِّد عنه، كما هو محاسَب على فعلِه المباشِر الإرادي، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُواْ وَءَاثَٰرَهُمْ﴾ [يس: ١٢]، أي: ونكتُب ما أسلفوا مِن الأعمالِ الصالحِة وغَيرِها، وما هلكوا عنه مِن أثرٍ حسنٍ، كذلك كلُّ سُنَّةٍ حَسنةٍ أو سيِّئةٍ يُستَنُّ بها[٢].

يقولُ ابنُ القيّم رحمه الله: «إنَّه - سبحانه - يكتبُ ما عمِلُوه وما تولَّد مِن أعمالِهم؛ فيكونُ المتولَّد عنها كأنَّهم عملوه في الخيرِ والشرِّ، وهو أثرُ أعمالِهم؛ فآثارُهم هي آثارُ أعمالِهم المتولِّدة عنها»[٣].

ومن ذلك - أيضا - قوله - تعالى -: ﴿يُنَبَّؤُاْ ٱلْإِنسَٰنُ يَوْمَئِذِۭ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾ [القيامة: ١٣]، أي: بما قدَّمَ مِن عملِ خيرٍ، أو شرٍّ أمامَه، ممَّا عمِله في الدُّنيا قَبل مماتِه، وما أَخَّرَ بعد مماتِه مِن سيِّئةٍ وحسنةٍ، أو سيِّئةٍ يُعمَل بها مِن بعدِه[٤].

يقولُ ابنُ القيّم رحمه الله في هذه الآية: «فأخبر أنَّه يُحييهم بعدَ ما أماتَهم للبعثِ ويجازيهم بأعمالِهم، ونبَّه بكتابتِه لها على ذلِك قال: نكتُبُ ما قدَّموا مِن خيرٍ أو شرٍّ فعلُوه في حياتِهم،

---

(١) الفوائد، ابن القيم، ص (٥٢).

(٢) الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني-إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط (١)، ت (١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م)، (١٢/١٥).

(٣) شفاء العليل، ابن القيم ص (١٤٠).

(٤) جامع البيان، الطبري، (٦١/٢٤)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي -بيروت، ط (١)، ت (١٤٢٠ هـ)، (١٨٤/٥).

وآثارهم ما سَنُّوا مِن سُنَّةِ خيرٍ أو شرٍّ، فاقتُدِيَ بهم فيها بعدَ موتِهم»[١]. فكلُّ ما تولَّد مِن الطاعةِ فهو زيادةٌ لصاحبِها وقُربَة، وكُلُّ ما تولَّد عن المعصية فهو خُسرانٌ لصاحبِه وبُعْدٌ إن كانَ تعاطي هذه الطاعَة مُباشِرًا أو مُتولِّدًا، كما في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٢٠﴾ وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٢١﴾﴾ [سورة التوبة: ١٢٠ - ١٢١].

يقولُ ابنُ القيّم رحمه الله: «فأخبرَ اللهُ - سبحانه - في الآية الأولى: أنَّ المتولِّد عن طاعتِهم وأفعالِهم يُكتَب به عملٌ صالحٌ، وأخبرَ في الثانية: أنَّ أعمالَهم الصالحةَ التي باشروها تُكتَب لهم أنفسها، والفرقُ بينهما: أنَّ الأوَّل ليس مِن فعلِهم، وإنَّما تولَّد عنه فكُتِبَ لهم به عملٌ صالحٌ، والثاني نفسُ أعمالِهم فكتبَ لهُم»[٢].

وقد قال ابنُ القيّم رحمه الله في حديثِه عن تعاطي الأسباب المحظورة: «إذا صَبرَ للهِ - تعالى - ونَدم على ما تعاطاه مِن السببِ المحظورِ أُثيبَ على صبرِه؛ لأنَّه جِهاد منه لنفسِه، وهو عملٌ صالحٌ، واللهُ لا يُضيعُ أجرَ مَن أحسنَ عملًا، وأمَّا عقوبتُه على ما تولَّد منه فإنَّه يستحقُ العقوبَة على السببِ وما تولَّد منه ... ولذا كانَ مَن دعا إلى بدعةٍ وضلالَة فعليه مِن الوزرِ مثل أوزارِ مَن اتَّبعهُ؛ لأنَّ اتِّباعَهم له تَولَّد عن فعلِه ولذلك كان على ابنِ آدم القاتِل لأخيهِ كِفلٌ مِن ذنبِ كلِّ قاتلٍ إلى يومِ القيامَة»[٣].

ومن أدلة هذا المعنى قوله - تعالى -: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ﴾[النحل: ٢٥]، وقد ورَدَ تفسيرُها: أي يَحمِلوا خطيئتِهم كامِلةً يَوم

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، (٤٠).

(٢) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي أو الداء والدواء، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، دار المعرفة - المغرب، ط (١)، ت (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، ص (٢٠٥).

(٣) السابق.

القيامَة، ومِن خطايا الذين يُضلُّونَهم يعني يستزلونهم بغيرِ عِلمٍ يعلمونَه[(١)].

وليس المرادُ أنَّ اللهَ - تعالى - يوصِلُ العقابَ الذي يستحقُّه الأتباعُ إلى الرؤساءِ؛ وذلك لأنَّ هذا لا يليقُ بعدلِ الله - تعالى -، والدَّليل عليه قوله - تعالى -: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ ﴾ [النجم: ٣٩] وقوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾[الإسراء: ١٥] بل المعنى: «أنَّ الرئيسَ إذا وضعَ سُنَّةً قبيحةً عَظُم عِقابُه، حتى أنَّ ذلك العِقاب يكونُ مساويًا لكلِّ ما يستحقُّه كلُّ واحدٍ مِن الأتباعِ»[(٢)].

وكما وردَ عن رسولِ الله ﷺ، أنَّه قال: **(إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ)**[(٣)].

يقولُ ابنُ القيِّم رحمه الله: «وخصَّ النَّبيُّ هذه الأشياء الثلاثة بوصولِ الثَّواب إلى الميِّتِ؛ لأنَّه سببٌ لحصولِها، والعبدُ إذا باشَرَ السببَ الذي يتعلَّقُ به الأمرُ والنَّهيُ يترتَّب عليه مُسبَّبُه، وإن كان خارجًا عن سعيِهِ وكسبِهِ، فلمَّا كان هو السَّبب في حصولِ هذا الولد الصالِح والصدقَة الجاريَة والعِلم النَّافع = جرى عليه ثوابُه وأجرُه؛ لتسبُّبِه فيه؛ فالعبدُ إنَّما يُثابُ على ما باشَرهُ أو على ما تولَّد مِنه»[(٤)].

وقد ذكر - تعالى - هذين الأصلَين في كتابه في سورةِ بَراءة فقال: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٢٠﴾ وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ ٱللَّهُ أَحْسَنَ مَا

---

(١) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخى، تحقيق: عبدالله محمود شحاته، دار إحياء التراث - بيروت، ط(١)، ت (١٤٢٣هـ)، (٤٦٥/٢)، جامع البيان، الطبري ١٩٠/١٧، تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٥٦٥/٤).

(٢) مفاتيح الغيب، الرازي، (١٩٧/٢٠).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، (١٢٥٥/٣).

(٤) مفتاح دار السعادة، ابن القيم، (١٧٥/١).

﴿كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٢١﴾﴾ [التوبة: ١٢٠ - ١٢١].

يقولُ الطبريُّ: «إنَّ اللهَ لا يدعُ محسنًا مِن خلقِه أحسنَ في عملِه؛ فأطاعَه فيما أمره، وانتهى عمَّا نهاهُ عنه، أن يجازيه على إحسانِه، ويثيبَه على صالحِ عملِه»[١].

فكلُّ ما يفعلُهُ الإنسانُ من طاعة سيُؤجَر عليه؛ كان فعلًا مباشرًا أو مُتولِّدًا مِن فعلِه، يقول البغوي: «﴿لَا يُصِيبُهُمْ﴾، في سفرِهم، ﴿ظَمَأٌ﴾ : عطش، ﴿وَلَا نَصَبٌ﴾: تعب، ﴿وَلَا مَخْمَصَةٌ﴾: مجاعة، ﴿فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا﴾: أرضًا، ﴿يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ﴾ وطؤهُم إيَّاها، ﴿وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا﴾ ، أي: لا يُصيبونَ مِن عدوّهم قتلًا أو أسرًا أو غنيمةً أو هزيمةً، ﴿إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَـٰلِحٌ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾»[٢]، ويقول ابنُ كثيرٍ في تفسير ﴿وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ﴾: «أي: ينزلون منزلًا يُرهِب عدوَّهم ﴿وَلَا يَنَالُونَ﴾ منه ظَفَرًا وغَلَبةً عليه، إلا كَتبَ اللهُ لهم بهذهِ الأعمال التي ليست داخلةً تحتَ قُدرتِهم، وإنَّما هي ناشئةٌ عن أفعالِهم، أعمالًا صالحةً وثوابًا جزيلًا ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ »[٣].

وهذا مِثلُ ما علَّق به ابنُ القيّم رَحِمَهُ اللهُ على هذه الآية، فقال: «فإنَّ الأجرَ إنَّما يكونُ على الأعمالِ الاختياريَّة وممَّا تولَّد منها؛ كما ذكَر اللهُ تَعَالَى النَّوعَين في آخرِ سورةِ التوبَة في قوله في المباشر مِن الإنفاقِ وقطعِ الوادي: ﴿إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ﴾ وفي المتولّد مِن إصابَة الظَّمأ والنَّصَب والمخمَصة في سبيلِه وغَيظ الكفار ﴿إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ﴾ فالثوابُ مرتبطٌ بهذَين النوعَين»[٤].

---

(١) جامع البيان، الطبري، (١٤/٥٦٢).

(٢) معالم التنزيل، البغوي، (٢/٤٠٢).

(٣) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٤/٢٣٤).

(٤) عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، دار ابن كثير، دمشق، بيروت/مكتبة دار التراث، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط (٣)، ت (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، (٨٦/١). وانظر: مفتاح دار السعادة، ابن القيم، ص (١٧٥).

فاللهُ ﷻ يُثيبُ ويعاقِبُ على الأفعالِ المتولِّدة لسببَين: لأنَّ العبدَ شاركَ في حصولِ الفعلِ ولم يَحدُث بقُدرَة الداعي وحده، بل لابدَّ مِن المحلِّ القابلِ ومنهما يتولَّد الفعلُ. والسبب الثاني: الإرادة الجازمَة مِن العبدِ مثل مَن يكون له إرادةٌ جازمةٌ على هدايةِ الأتباعِ أو إضلالِهم وتتولَّد عنه الهدايةُ أو الضلالُ.

فالأفعال المتولِّدة مخلوقة للهِ كسائرِ المخلوقات؛ فالله ﷻ خَلقَ أفعالَ العبادِ كسائرِ المخلوقاتِ، مفعولَةً للربِّ كسائر المفعولات، وللعبدِ تأثيرٌ في أفعالِه المتولِّدة، وتُنسَب إليه، بمعنى إنَّ التأثيرَ حدَثَ بوجودِ شرط الحادث أو سبب يتوقَّف حُدوثَ الحادِث به على سببٍ آخَر وانتفاء مَوانِع، وكل ذلك بخلق الله – تعالى –، والله – تعالى – خلق الأسبابَ والمسبَّبات، والأسباب ليست مستقلَّة بالمسببات، بل لا بدَّ لها مِن أسبابٍ أُخَر تعاوِنُها، ولها مع ذلك أضدادٌ تمانعها، والمسبَّبُ لا يكون حتى يخلُقَ اللهُ جميعَ أسبابِه، ويدفعَ عنه أضدادَه المعارِضة له، وهو ﷻ يخلُق جميعَ ذلِك بمشيئتِه وقُدرتِه كما يخلُق سائرَ المخلوقات، فقُدرَة العبدِ سببٌ مِن الأسباب، وفِعلُ العبدِ لا يكون بها وحدَها.



# المطلب الثاني

## نسبة الفعل التوليدي للإنسان لا تتعارض مع السَّبَبيَّة

اتضحَ – فيما سبق – أنَّ أفعالَ العبادِ تنقسِم إلى قِسمَين: مُباشِرة، وهو ما كان في محلِّ القُدرَة كالقيامِ والقُعودِ والأكل، والمتولِّدَة وهي ما خَرجَ عن محلِّ القُدرَة؛ كالألمِ الحاصل مِن الضربِ، وقطعِ السكين للعُنقِ.

فالمتولِّدات تنتُج عن فعلِ العبدِ بغيرِ قُدرتِه المنفردة، بل هي ناتجة بقُدرةٍ وبالأسبابِ الأُخرى، فهو مُشارِك في الفعلِ غَيرُ مُنفرد به.

والعبدُ وأفعالُه مخلوقان للهِ ﷻ، وفي ذلك يقول ذلك ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ: «إحداثُ اللهِ – سبحانه – لها بمعنى أنَّه خلقَها مُنفصِلَةً عنه قائمةً بمحلِّها – وهو العبد – فجعلَ العبدَ فاعلًا لها بما أحدثَ فيهِ مِن القُدرَة والمشيئة، وإحداثُ العبدِ لها بمعنى أنَّها قامَت بهِ وحدثَت بإرادتِه وقدرتِه، وكلٌّ مِن الإحداثَين مستلزمٌ للآخَر ولكن جهةُ الإضافَة مختلفة؛ فما أحدثَه الربُّ – سبحانَه – مِن ذلِك فهو مُباينٌ له قائم بالمخلوقِ مفعولٌ له لا فعل، وما أحدثَه العبدُ فهو فعلٌ له قائمٌ به يعودُ إليهِ حُكمُه ويَشتقُّ له منه اسمه، وقد أضافَ اللهُ – سبحانَه – كثيرًا مِن الحوادثِ إليه وأضافها إلى بعضِ مخلوقاتِه»(١).

فنِسبَةُ الفعلِ التَوليدي لا تتعارض مع السَّبَبيَّة؛ فالأفعالُ المتولِّدة أسبابٌ لما يصدُر عن الإنسانِ تعاونُها أسبابٌ أُخرى؛ كي تحدُث؛ فهي أسباب تَصدُر عنها مُسبَّبات، وهي محلُّ حِكمَة اللهِ وأمرِه. كما قرَّر ذلك ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ بقولِه: «إنَّه – سبحانه – ربطَ الأسبابَ بمُسبَّباتِها شرعًا وقَدَرًا، وجعلَ الأسبابَ محلَّ حِكمتِه في أمرِه الدِّيني والشَّرعي وأمرِه الكَوني القَدَري ومحلَّ مُلكِه وتصرُّفِه؛ فإنكارُ الأسبابِ والقوى والطبائعِ جَحدٌ للضرورياتِ وقدحٌ في العقولِ والفِطَر ومكابَرة للحسِّ وجَحدٌ للشرعِ والجزاء؛ فقد جعلَ – سبحانه – مصالِح العبادِ في معاشِهم ومعادِهم والثوابَ والعقابَ والحُدودَ والكفَّاراتِ والأوامرِ والنَّواهي والحِل والحُرمَةِ =

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (١٧٦).

كلَّ ذلك مرتبطًا بالأسبابِ قائمًا بها، بل العبدُ نفسُه وصفاتُه وأفعالُه سببٌ لما يصدُر عنه، بل الموجوداتُ كلُّها أسبابٌ ومُسبَّبات، والشرعُ كلُّه أسباب ومُسبَّبات، والمقاديرُ أسبابٌ ومُسبَّبات، والقَدَر جارٍ عليها متصرِّفٌ فيها فالأسباب محلُّ الشرعِ والقَدَر»(١).

ويقولُ ابنُ القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنَّ اللهَ - سبحانه - نصبَ هذهِ الأسباب؛ كالبيعِ، والإجارةِ، والهِبةِ، والنِّكاحِ، مُفْضيَة إلى أحكام جعلَها مُسبَّبات لها ومُقتضَيات، فجعلَ البيعَ سببًا لِملِك الرَّقَبة، والإجارةَ سببًا لِملكِ المنفعة أو الانتفاع، والنِّكاح سببًا لِملكِ البُضع وحِلِّ الوَطءِ»(٢).

فيتضحُ أنَّ أفعالَ العِبادِ المباشِرَة والمتولِّدة عند ابنِ القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ كلَّها مِن اللهِ خلقًا وإيجادًا وتقديرًا، وهي مِن العِبادِ فعلًا؛ فهو تَبَارَكَ وَتَعَالَى الخالِقُ لأفعالِهم وهُم الفاعلون لَها، ونِسبَةُ الأفعالِ للعبادِ لا يتعارض مع السَّبَبِيَّة، إن كانت بقدرتهم، أو خارجةً عنها، فالفعلُ المتولِّد نتيجةُ القُدرَة ومعها أسباب أُخرى؛ فهي لها تأثيرٌ كتأثيرِ سائرِ الأسباب في مُسبَّباتها. واللهُ - تعالى - خلَق الأسبابَ والمسبَّبات، والأسبابُ ليست مستقلَّة بالمسبَّباتِ، بل لا بدَّ لها مِن أسبابٍ أُخر تعاونُها، ولها مع ذلك أضدادٌ تمانعُها. والسببُ لا يكون حتى يخلُقَ اللهُ جميعَ أسبابِه، ويدفعَ عنه أضدادَه المعارِضة له، وهو - سبحانه - يخلُق جميعَ ذلك بمشيئتِه وقُدرتِه كما يخلُق سائرَ المخلوقاتِ، فقُدرَة العبدِ سببٌ مِن الأسبابِ، وفِعلُ العبدِ لا يكونُ بها وحدها.

إذًا؛ إثباتُ قُدرة الإنسان لا تتعارض مع إثباتِ السَّبَبيَّة.

وبهذا نَجِد أنَّ نِسبَة الفعلِ المباشِر لا تتعارَض مع السَّبَبِيَّة لَدى ابن القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ؛ ففِعلُ الإنسانِ مخلوقٌ للهِ كما خَلَق جميعَ الأسبابِ والمسبَّباتِ، فهي مخلوقة للهِ مفعولة له جعلَ محلَّها الإنسانَ، وقد نقضَ ابنُ القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ مذهَب الجَبرِ؛ لما فيهِ مِن مخالَفةِ النُّصوصِ الشَّرعيَّة والعقلِ والحسِّ، ولما فيه مِن نِسبةِ التكليفِ بما لا يُطاقُ للهِ، وتَركِ الطاعاتِ وفعلِ المحرَّماتِ والاحتجاجِ على ذلك بالقَدَرِ.

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم ص (١٨٨).

(٢) إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان/مكتبة فرقد الخاني، الرياض-المملكة العربية السعودية، ط (٢)، ت (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، (٢٧٩/١).

أمَّا مفهومُ الكَسْب لدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ فقد مرَّ بمرحلتَين:

**الأولى**: أنَّ القُدرَة الحادِثَة لا تُؤثِّر على الفعل. وهذا نقضَه ابنُ القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ؛ لأنَّه يسقط في الجبرِ.

**والثانية**: أنَّ القُدرَة الحادثَة لها تأثيرٌ في الفعلِ. وهذا ما أيَّدهُ ابنُ القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ؛ لأنَّ الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ اقترب به مِن الصوابِ.

ونِسبةُ الفعلِ التوليدي للإنسانِ لدى ابن القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ لا تتعارض مع السَّبَبيَّة؛ لأنَّ أفعالَ الإنسان أسبابٌ مِن جُملَة ما خلقَه اللهُ مِن الأسبابِ والمسبَّباتِ، فهي خَلقٌ للهِ، مفعولَة له، جعلَ محلَّها الإنسانَ. والعبدُ مُحاسبٌ على أفعالِه المباشِرة والمتولِّدة.





# الفصل الثالث

# السببية الطبيعية عند ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: خصائص الموجودات الطبيعية، وصلتُها بمبدأ السببية.

المبحث الثاني: الموقِفُ من أصحاب مذهب الطبائع.

المبحث الثالث: غائيَّة الطبيعة والنظام الكوني.

المبحث الرابع: خوارق العادات والسببية الطبيعية. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المُعجِزات.

المطلب الثاني: الكَرامات.

المطلب الثالث: السِّحْر والكَهانة.

# المبحث الأول
# خصائص الموجودات الطبيعيَّة، وصِلتُها بمبدأ السَّبَبيَّة

الموجوداتُ في الطبيعةِ أودعَ اللهُ فيها خصائص وسمات مختلفة، ومن خِلال ما أودعهُ اللهُ - تعالى - فيها يُمكِن التَّعرُّف على أفعالِها؛ فالنَّارُ مِن طبيعتِها الإحراقُ، والطعامُ مِن طبيعتهِ الإشباعُ، لكنَّ هذه الأفعال التي تقوم بهذه الموجودات لَيست شيئًا ذاتيًّا خاصًّا بها، وإنَّما أودعَ اللهَ فيها هذه القُدرَة على هذه الأفعال.

فالطبيعة عند جمهور المسلمين صِفةٌ قائمةٌ بالأجسامِ، وهي القوى التي خلقها اللهُ في الأجسامِ، وتجري بها كَيفيَّات الأجسام على ما خلقها اللهُ عليه، مُؤثِّرة وفقَ تدبيرِ اللهِ لها.

والسَّلف يُثبتونَ الخصائصَ الطبيعِيَّة للموجوداتِ والسَّبَبيَّة الطبيعِيَّة، ويستدلُّونَ بأدلَّةِ إثباتِ الأسباب؛ فهي تدلُّ على إثباتِ الطبائع، والموجودات تفعلُ ما أُضيفَ إليها بأمرِ اللهِ، كما يقول ابنُ تيمية: «إنَّ اللهَ - تعالى - قَد أضافَ كثيرًا مِن الحوادثِ إليه، وأضافَه إلى بعضِ مخلوقاتِه، إمَّا أن يُضيفَ عينَه أو نظيرَه»[1].

ويقولُ السفاريني: «وأمَّا مذهبُ السَّلفِ الصالح المثبتون [كذا] للقَدَر من جميع الطوائف؛ فإنهم يقولون: إنَّ العبدَ فاعلٌ لفعله حقيقة، وإنَّ له قُدرة واستطاعة حقيقية، ولا ينكرون تأثير الأسباب الطبيعِيَّة، بل يقرُّون بما دل عليه الشرع والعقل من أنَّ الله - تعالى - ينبت النبات بالماء، وأنَّ الله يخلق السحاب بالرياح، وينزل الماء بالسحاب، ولا يقولون: القوى والطبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها، بل يُقِرُّون أن لها تأثيرًا لفظًا ومعنى، ولكن يقولون: هذا التأثيرُ هو تأثير الأسباب في مسبَّباتها، والله - تعالى - خالقُ السَبَبِ والمسبَّب»[2].

ومِن أدلَّة إثباتِ خصائص الموجودات:

١) قوله - تعالى -: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: ٦٩]، فاللهُ سبحانه وتعالى

---

(١) منهاج السنة، ابن تيمية، (٣/٢٤١).

(٢) لوامع الأنوار البهية، السفاريني، (٢/١٤٢).

سَلَب النارَ طبيعتها في هذه الحالَة. وهذا دليل على وجود الإحراق فيها دائمًا، ولكن سُلِب في هذه الحالة.

٢) وقوله – تعالى –: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، فأضاف التدميرَ إلى الريحِ.

٣) وقوله – تعالى –: ﴿فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [الحج: ٥]، فاللهُ ﷻ أضافَ الإنباتَ للأرضِ.

٤) وقوله – تعالى –: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴿١٦﴾﴾ [النمل: ١٦]. يقول الطبري: «يعني فهمنا كلامَها، وجعلَ ذلك مِن الطَيرِ كمنطق الرجل مِن بني آدم إذ فهمَه عنها»[1].

٥) قال – تعالى –: ﴿فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا﴾ [الذاريات: ٢]، فأخبرَ اللهُ أنَّ السحابَ يحملُ الماءَ.

٦) وقوله – تعالى –: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾ [الحاقة: ١١]، فأخبرَ أنَّ الماءَ طَغى.

٧) وفي قوله – تعالى –: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾ [الحج: ١٨]، وقوله – تعالى –: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ [النور: ٤١]، فأخبرَ اللهُ ﷻ بسجودِ هذه الموجودات وتسبيحِها؛ فهي تفعل ذلك بما أودعهُ اللهُ فيها مِن الطبائع وإن كنا نجهل كَيفيَّة ذلك، كما قال – تعالى –: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤].

---

(١) جامع البيان، الطبري، (١٩/٤٣٧).

والمقصودُ في هذه الآيات أنَّ هذا كلَّه مخلوقٌ للهِ بالاتفاقِ مع جعلِ ذلك فعلًا لهذهِ الأعيان في القرآنِ، فعُلِم أنَّ ذلِك لا يُنافي كَونَ الربِّ - تعالى - خالقًا لكلِّ شيءٍ، فالموجوداتُ وخصائصها خاضعةٌ للهِ يتصرَّفُ فيها حَسب مشيئتِه وحكمتِه؛ فالأسباب مِنهُ وإليهِ، وما مِن سببٍ مِن الأسبابِ إلا هو متوقِّف على أسبابٍ أُخرى وله معارضات؛ فالنَّار لا تَحرقُ إلا إذا كان المحلُّ قابلًا، وإذا شاءَ اللهُ مَنع أثرها كما فَعلَ بإبراهيمَ عليه السلام.

ويذهبُ ابنُ القيّم رحمه الله مذهَب السَّلف في إثباتِ خصائصِ الموجودات وإثبات السَّبَبِيَّة الطبيعِيَّة، فيُقرِّر مذهبَهم بقولِه: «إنَّه - سبحانه - يفعلُ بمشيئتِه وقُدرتِه وإرادتِه ويفعلُ ما يفعلُه بأسبابٍ وحِكَمٍ وغاياتٍ محمودةٍ، وقد أودعَ العالَمَ مِن القوى والطبائعِ والغرائزِ والأسبابِ والمسبَّباتِ ما به قامَ الخلقُ والأمرُ، وهذا قَولُ جُمهور أهلِ الإسلامِ وأكثر طوائف النظار، وهو قَول الفقهاءِ قاطبةً»[1]. ويقول: «إنَّه - سبحانَه - يفعلُ بمشيئتِه وقُدرتِه وإرادتِه، ويفعلُ ما يفعلُه بأسبابٍ وحِكمٍ وغاياتٍ محمودةٍ، وقد أودعَ العالَمَ مِن القوى والطبائعِ والغرائزِ والأسبابِ والمسبَّبات ما به قامَ الخلقُ والأمرُ»[2].

ويُثبتُ السَّبَبِيَّة الطبيعِيَّة فيقول: «إنَّه - سبحانَه - رَبطَ الأسبابَ بمُسبَّباتها شرعًا وقَدَرًا، وجعلَ الأسبابَ محل حِكمتِه في أمرِهِ الدِّينِيّ والشرعي وأمرِهِ الكَوني القَدَري، ومحل مُلكِه وتصرُّفِهِ؛ فإنكارُ الأسبابِ والقُوى والطبائعِ جَحدٌ للضرورياتِ وقَدحٌ في العقولِ والفِطَر ومكابَرةٌ للحسّ وجَحدٌ للشرعِ والجزاءِ»[3].

وإثباتُ خصائصِ الموجوداتِ لا يُخرجُها عن مشيئةِ اللهِ وقُدرتِه، وهو يقول في ذلك: «فلم يخرج شيءٌ مِن الموجوداتِ عن مشيئتِه وقُدرتِه وتكوينِه البتَّة، لكن يكونُ ما يشاءُ بأسبابٍ وحِكمٍ»[4]. «إنَّه - سبحانه - إنَّما يُحدِثُ حوادثَ هذا العالَمِ بواسطةِ الحركاتِ الفَلِكيَّة لكنَّه - تعالى - هو المبدِئ للحركاتِ الفَلكيَّة؛ لأنَّ تلكَ الحركات لا بدَّ لها مِن سببٍ، ولا سبب لها

(١) شفاء العليل، القيم، ص (٢٠٦).
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق، ص (١٨٨).
(٤) المصدر السابق، ص (١٧٨).

سوى قُدرة اللهِ – تعالى –. فثبت أنَّ حوادثَ هذا العالَم – وإن سَلَّمنا أنَّها إنَّما حصلت بواسطةِ الحركاتِ الفلكيَّة – لكنَّه لمَّا كان المدبِّر لِتلك الحركات هو الله تعالى كان الكل منه»[١].

والسَّبَبيَّة الطبيعيَّة جزءٌ مِن منظومَة السَّبَبيَّة في هذا الكَونِ، وليست مُستقِلَّة بالفعلِ، كما يقولُ ابنُ القيِّم رَحِمَهُ اللهُ: «كَسببيَّة شَقِّ الأرضِ وإلقاءِ البَذرِ؛ فإنَّه جُزءٌ يَسيرٌ مِن جُملةِ الأسبابِ التي يُكوِّن اللهُ بها النَّباتَ، وهكذا جُملةُ أسباب العالَم مِن الغذاءِ والرِّواء والعافيةِ والسَّقمِ، وغيرِ ذلك، وأنَّ اللهَ – سبحانه – جعلَ مِن ذلكَ سببًا ما يشاء، ويُبطل السَّبَبيَّة عمَّا يشاء، ويخلُق مِن الأسبابِ المعارِضة له ما يحولُ بينهُ وبينَ مُقتضاه»[٢]. ويقولُ في موضعٍ آخر: «وعلى هذا قامَ الوُجودُ بتقديرِ العزيزِ العليمِ، والكلُّ مربوطٌ بقضائهِ وقَدَره ومشيئتهِ، ما شاءَ كان وما لم يشأ لم يكُن؛ فإذا شاءَ سلَب قوَّة الجِسم الفاعِل منه، ومَنعَ تأثيرها، وإذا شاء جعلَ في الجسمِ المنفعل قُوَّةً تدفعُها وتَمنعُ موجِبَها مع بقائها، وهذا لكمالِ قُدرته ونُفوذِ مشيئته»[٣].

وبالإضافَةِ إلى أنَّ خصائصَ الموجودات مُثبته في القرآنِ، كما ذكَر ذلكَ ابنُ القيِّم رَحِمَهُ اللهُ، نَجِدُ الطِبَّ يُثبِتُها – كذلك – كما يقول: «وكذلِك الأطباءُ لا يَصلُح لهم عِلمُ الطبِّ وعملُه إلا بمعرفةِ قوى الأدويةِ والأمزِجةِ، والأغذيةِ وطبائعها، ونِسبةِ بعضها إلى بعضٍ، ومِقدارِ تأثير بعضها في بعضٍ، وانفعالِ بعضها عن بعض، والموازنة بين قوَّة الدواءِ وقوَّة المرضِ وقوَّة المريضِ، ودفعِ الضدِّ بضدِّه، وحِفظ ما يريدون حِفظَه بمثلِه ومناسبِه، فصناعةُ الطبِّ وعملِه مبنيٌّ على معرفةِ الأسبابِ والعِللِ والقُوى والطبائع والخواصِّ، فلو نفوا ذلك وأبطَلُوه وأحالوا على محضِ المشيئةِ وصِرْفِ الإرادةِ المجرَّدة عن الأسبابِ والعِلل، وجعلوا حقيقةَ النارِ مساوية لحقيقةِ الماء، وحقيقةَ الدواءِ مساويَة لحقيقةِ الغذاءِ، ليس في أحدِهما خاصيَّةٌ ولا قوَّة يتميَّزُ بها عن الآخرِ = لفسدَ عِلمُ الطِّب، ولبطَلَتْ حِكمةُ اللهِ فيه، بل العالَمَ مربوطٌ بالأسبابِ والقوى، والعِلَل الفاعليَّة والغائيَّة»[٤].

---

(١) مفتاح دار السعادة، ابن القيم، (٢/١٨٧)، وفيه سقط تم إصلاحه من طبعة عالم الفوائد (ص ١٣٥١).

(٢) المصدر السابق، (٢/٢٦٩).

(٣) مدارج السالكين، ابن القيم، ص (٢٥٧).

(٤) مدارج السالكين، ابن القيم، ص (٢٥٦-٢٥٧).

وهكذا نخلُص إلى أنَّ ابنَ القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يُثبِت خصائصَ الموجوداتِ والسَّبَبيَّة الطبيعِيَّة، وأنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أودعَ في الموجوداتِ خصائصَ لو شاء سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ سلَبها منها كما حدَثَ في بعضِ الحالاتِ، ويُثبِت السَّبَبيَّة الطبيعِيَّة وأنَّ لهذه الطبائع تأثيرًا، وهذا الإثبات مِن مُنطلَق إثباتِه لمبدأ السَّبَبيَّة وإثباتِه لفاعليَّةِ اللهِ في الكَونِ وأنَّ كلَّ شيءٍ خاضعٌ للهِ ولمشيئتِه وأنَّه لا يفعل شيئًا إلا لحكمةٍ وغايةٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.



# المبحث الثاني

## الموقف من أصحاب مذهب الطبائع

قَسَّم ابنُ القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ مذاهبَ النَّاس في الطبائعِ إلى ثلاثةِ فِرَق:

**الأول:** مَن أبطلَها بالكليَّة.

**والثاني:** إثباتُها على وجهٍ لا يتغيَّر ولا يقبَل سلبَ سببيَّتها ولا معارَضتِها بمثلِها أو أقوى منها، كما يقولُه الطبائِعِيَّةُ والمنجِّمون والدَّهريَّة.

**والثالِث:** إثباتُها أسبابًا، وجوازًا، وإمكان سلب سببيَّتها عنها إذا شاءَ اللهُ، ودفعِها بأمورٍ أُخرى نظيرها أو أقوى منها، مع بقاءِ مقتضى السَّبَبيَّة فيها، كما تُصرَف كثير مِن أسبابِ الشَّرِّ بالتوكُّل والدعاءِ والصدقةِ والذِّكرِ والاستغفارِ والعِتقِ والصِّلةِ، وتُصرَفُ كثيرٌ مِن أسبابِ الخيرِ بعدَ انعقادِها بضدِّ ذلك، وهذا ما جاءت به الرُّسلُ ودلَّ عليهِ الحسُّ والعقلُ والفِطرةُ[١].

فابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ يُنكرُ على أصحابِ مذهب الطبائع قولَهم بإثباتِ الطبائع على الوجهِ الذي يعتقدونَه؛ بأنَّها ثابتةٌ لازمةٌ ومستقِلَّةٌ بالتأثيرِ بدونِ ارتباطِها بمشيئةِ فاعلٍ مختارٍ.

وقد ذكَرَ ذلك ضمنَ مكايدِ الشيطان التي يكيدُ بها ابنَ آدم، فقال: «وقصرَ بقومٍ حتى نفوا الأسبابَ والقوى والطبائعَ والغرائزَ، وتجاوز بآخرين حتى جعلوها أمرًا لازمًا لا يمكنُ تغييرُه ولا تبديلُه، وربما جعلَها بعضُهم مستقلَّة بالتأثيرِ»[٢].

ويردُّ عليهم بأدلَّةٍ مِن القرآنِ منها:

١) قوله – تعالى –: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝٥ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا طَحَىٰهَا ۝٦﴾ [الشمس: ٥ – ٧]، «أي: أقسَم بالسماءِ وبالذي بناها وخلَقها وجعلَها سقفًا للأرضِ، ﴿وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا طَحَىٰهَا﴾:

---

(١) انظر: إعلام الموقعين، ابن القيم، (٢/٢١٤).

(٢) إغاثة اللهفان، ابن القيم، ص (١١٨).

أقسَم بالأرضِ، وبالذي بسطَها في كلِّ جانبٍ يعني الرب ﷻ نفسه[١]»، ويقولُ ابنُ القيِّم ؒ: «ولما كانت السماءُ والأرضُ ثابتَين حتى ظنَّ مَن ظنَّ أنَّهما قديمتان = ذكَر مع الإقسامِ بهما بانيهما ومُبدعَهما»[٢]، فبناء السماءِ وطَحوُ الأرض لله فيه حِكمة، كما يقولُ ابنُ القيِّم ؒ: «فإنَّ بناءَ السماء يدلُّ على أنَّها كالقبَّةِ العالية على الأرض وجعلها سقفًا لهذا العالم، والطحو هو مَدُّ الأرضِ وبسطها وتوسيعها؛ ليستقِرَّ عليها الأنامُ والحيوانُ ويمكِن فيها البناء والغِراس والزَّرع؛ وهو متضمِّن لنضوبِ الماء عنها ... وهو ممَّا حيَّر عُقولَ الطبائعِيِّين؛ حيث كان مقتضى الطبيعة أن يغمُرَها كثرة الماءِ فيبرز جانب منها على الماءِ، على خلافِ مقتضى الطبيعة، وكونُه هذا الجانب المعيَّن دون غيرِه مع استواءِ الجوانب في الشكلِ الكري يقتضي تخصيصًا، فلم يجدوا بُدًّا أن يقولوا: عناية الصانع اقتضت ذلك ...»[٣].

٢) وقولهُ تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلْبُرُوجِ﴾ [البروج: ١]، ذَكَر المفسرون في البُروجِ أربعةَ أقوال: الأوَّل: النُّجوم، والثاني: القُصور، والثالث: ذات الخَلق الحَسن، والرابع: ذات المنازِل[٤].
ويقولُ ابنُ القيِّم ؒ: «وكل ذلِك مِن آياتِ قُدرتِه وشواهِد وحدانيتِه؛ فإنَّ السماء كُرَةٌ متشابهةُ الأجزاءِ، والشكل الكري لا يتميَّز منهُ جانبٌ عن جانبٍ بطولٍ ولا قِصر ولا وضع بل هو متساوي الجوانِب، فجعلُ هذه البُروج في هذه الكرى - على اختلافِ صُورِها وأشكالِها ومقاديرِها - يستحيلُ أن توجدَ بغيرِ فاعلٍ، ويستحيلُ أن يكونَ فاعلُها غير قادرٍ ولا عالمٍ ولا مُريد ولا حيٍّ ولا حكيمٍ ولا مباينٍ للمفعولِ، وهذا ونحوه مما هَدَم قواعِد الطبائعِيَّة والملاحِدة والفلاسفة، الذين لا يُثبتونَ للعالَم ربًّا بائنًا قادرًا

---

(١) انظر: تفسير مقاتل، (٤/٧١١)، جامع البيان، الطبري، (٢٤/٤٥٣)، تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٨/٤١١).

(٢) التبيان في أقسام القرآن، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ص (١٩).

(٣) المصدر السابق.

(٤) تفسير مقاتل، (٤/٦٧٤)، جامع البيان، الطبري، (٢٤/٣٣١-٣٣٢)، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (١٩/٢٨٣)، تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٨/٣٦٣).

فاعلًا بالاختيارِ، عالمًا بتفاصيلِه، حكيمًا مُدبِّرًا له»[(١)].

٣) قوله تعالى: ﴿وَٱلْبَحْرِ ٱلْمَسْجُورِ﴾ [الطور: ٦]، أي: المملوء[(٢)]. يقول ابنُ القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنَّه محبوسٌ بِقدرةِ اللهِ أن يَفيضَ على الأرضِ فيغرقَها؛ فإنَّ ذلِك مقتضى الطبيعة أن يكونَ الماءُ غامرًا للأرض فَوقها كما أنَّ الهواءَ فوقَ الماءِ، ولكن أمسكهُ الذي يُمسِكُ السماواتِ والأرضَ أن تزولا ... فإنَّه ليس في الطبيعةِ ما يقتضي حبسَ الماءِ عن بعضِ جوانِب الأرض مع كَونِ كرة الماء عالية على كرة الأرضِ بالذاتِ، ولو فُرِضَ أنَّ في الطبيعةِ ما يقتضي بُروزَ جوانبِها لم يكُن فيها ما يقتضي تخصيصَ هذا الجانِب بالبروزِ دونَ غيرِه»[(٣)]. ولم يجِد أصحابُ مذهب الطبائع لتفسير ذلِك إلا أن يقولوا بالعناية الإلهية، ليرد عليهم ابنُ القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيقولُ: «ولكن عنايةُ مَن لا مشيئة له ولا إرادة ولا اختيار ولا علم بمعينٍ أصلًا - كما تقولونَه فيه - محالٌ؛ فعنايتُه تقتضي ثُبوتَ صفاتِ كمالِه ونُعوتِ جلالِه، وأنَّه الفاعلُ يفعلُ باختيارِه ما يريد»[(٤)]، ويقول: «فإنَّ العنايَة الإلهيةَ تقتضي حياتَه وقدرتَه ومشيئتَه وعلمَه وحكمتَه ورحمتَه وإحسانَه إلى خلقِه وقيام الأفعال به، فإثباتُ العناية الإلهية مع نفي هذهِ الأمورِ ممتنعٌ»[(٥)].

وقد نسبَ الطبائعيُّون إعطاءَ جنسِ المولودِ إلى الطبيعةِ، فهي المسئولة حسَب قولِهم عن الذكورةِ والأُنوثَة. يقولُ ابنُ القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا القول: «وليس استنادُ الإذكار والإيناث إلا إلى محضِ المرسوم الإلهي الذي يُلقيهِ إلى مَلَك التصويرِ حينَ يقولُ: يا ربِّ ذَكَرٌ أم أُنثى؟ شَقي أم سعيد؟ فما الرِّزق؟ فما الأجل؟ فيوحِي ربُّكَ ما يشاء، ويكتبُ الملَك؛ فإذا كان للطبيعةِ تأثيرٌ في الإذكار والإيناث، فلها تأثيرٌ في الرزقِ والأجلِ، والشقاوةِ والسعادةِ، وإلا فلا؛ إذ مخرج الجميع ما يُوحيه اللهُ إلى الملِك، ونحن لا نُنكِر أنَّ لذلِك أسبابًا أُخر، ولكِن تلكَ مِن الأسبابِ

---

(١) التبيان، ابن القيم، (٨٨).

(٢) انظر: تفسير مقاتل، (١٤٣/٤)، جامع البيان، الطبري، (٤٥٩/٢٢)، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (٣٣٣/١٥)، تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٤٢٩/٧).

(٣) التبيان، ابن القيم، ص (٢٦٨-٢٦٩).

(٤) المصدر السابق، ص (١٨٩).

(٥) المصدر السابق، ص (٢٦٩).

التي استأثَر اللهُ بها دونَ البشرِ»(١).

ويقولُ ابنُ القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعدَ ما ذكرَ أقسامَ الناسِ في الأسبابِ والقوى والطبائعِ: «وهذا بابٌ عظيمٌ نافعٌ في التوحيدِ، وإثباتُ الحكم، يوجِبُ للعبدِ - إذا تبصَّر فيه - الصعودَ مِن الأسبابِ إلى مُسبِّبِها، والتعلُّق به دونَها، وأنَّها لا تَضُرُّ ولا تنفع إلا بإذنِه، وأنَّه إذا شاءَ جعلَ نافعَها ضارًّا وضارَّها نافعًا، ودواءَها داءً، وداءَها دواءً؛ فالالتفاتُ إليها بالكليَّة شِركٌ منافٍ للتوحيدِ، وإنكارُ أن تكونَ أسبابًا بالكُلِّيَّة قدحٌ في الشرعِ والحكمَة، والإعراضُ عنها - مع العِلم بكونِها أسبابًا - نقصانٌ في العقلِ، وتنزيلها منازلها، ومدافعة بعضها ببعضٍ، وتسليط بعضها على بعضٍ، وشهود الجمع في تفرُّقِها، والقيام بها هو محضُ العبوديَّة والمعرفة، وإثبات التوحيد والشَّرع والقَدَر والحِكمَة»(٢).

هكذا نجِدُ موقِف ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ مِن مذهب الطبائع يتناسبُ مع عقيدتِه في خصائص الموجودات؛ بإثباتِها وإثباتِ تأثيرِها ووجود السَّبَبيَّة الطبيعِيَّة، وخضوعِها لإرادةِ ومشيئةِ اللهِ وحكمتهِ، وهو يصفُ ما يقولُه الطبائعِيُّون بالجهلِ، ويُدرِجُه تحتَ الشّركِ باللهِ؛ فهُم أعطوا الطبائعَ قُدرَةً ذاتيَّةً ومستقِلَّةً على الفعلِ دون الحاجَةِ إلى مدبّرٍ لها.

---

(١) مفتاح دار السعادة، ابن القيم ص (٢٥٨).

(٢) مدارج السالكين، ابن القيم، (١- ٢٥٧).

# المبحث الثالث

## غائية الطبيعة والنظام الكوني

فاعليَّة اللهُ ﷻ في العالَمِ مثبتَة، فهو خالِق كل شيء ومُحدِثُه، ولا يَحدُث شيء مستقلًا عن اللهِ أبدًا، والحِكمةُ والتعليلُ ثابتان في أفعال الله، فكلُّ ما يقضيهِ اللهُ له فيهِ حِكمة، وهو ﷻ حكيمٌ لا يفعل شيئًا عبثًا ولا لغيرِ معنى ومصلَحة وحكمة مقصودةٍ بالفعلِ، واللهُ ﷻ أودَع في الموجودات خصائصَ وطبائعَ، وهي تفعلُ ما أضيفَ لها بأمرِ اللهِ ومشيئتِه؛ فلأفعالِها وحركاتِها وسكناتِها غايةٌ وحِكمةٌ أرادها اللهُ ﷻ؛ فهو لم يخلق هذا الكون – بما فيه – عبثًا.

يقولُ ابنُ القيّم رَحِمَهُ اللهُ: «والحقُّ – الذي خُلِقت به السماواتُ والأرضُ وما بينهما – هو إلهيةُ الربِّ المتضمِّنةُ لكمالِ حكمتِه ومُلكِه، وأمرُه ونهيُه المتضمِّنُ لشرعِه، وثوابُه وعقابُه المتضمِّن لعدلِه وفضلِه ولقائه؛ فالحقُّ الذي وُجِد به العالَمُ كَونُ اللهِ – سبحانه – هو الإلهُ الحقُّ المعبود، والآمِرُ الناهي المتصرِّف في الممالِك بالأمرِ والنَّهي ... وذلِك معقودٌ بكمالِ حِكمَة الربِّ – تعالى – وقُدرته وعِلمهِ وعدلِه وتمامِ ربوبيَّتِه وتصرُّفِه وانفرادِه بالإلهية، وجريانِ المخلوقات على موجِبِ حكمتِه وإلهيَّتِه ومُلكِه التَّام»(١).

وابنُ القيّم رَحِمَهُ اللهُ يستدلُ بالآياتِ القرآنيةِ الدالَّة على أنَّ اللهَ ﷻ وضَع حركات هذهِ الأجرام على وجهٍ يُنتفَع به في مصالحِ هذا العالَم، وأدرج هذه الآيات تحتَ أنواعِ الآياتِ التي يُستدَلُّ بها على الحِكمَةِ والتَّعليلِ في أفعالِ اللهِ، فقال: «النوعُ العاشرُ: إخبارُه عن الحِكَمِ والغايات التي جعلَها في خلقِه وأمرِه». ونذكر – هنا – عددًا منها، ونورِدُ معه أوجُهَ استدلال ابنِ رُشْد الذي استدلَّ بها – أيضًا – على إثباتِ الغائيَّة في الكونِ، التي تدلُّ على العنايةِ الإلهيةِ، التي تستلزِمُ ضَرورة التلازم بَين الأسبابِ الفاعِلةِ والمسبَّبات المنفعلة، وإثبات الخصائصِ الثابتة للموجودات الطبيعيَّة:

١) قولُه تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَـٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ وَخَلَقْنَـٰكُمْ أَزْوَٰجًا ۝٨ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ

---

(١) مفتاح دار السعادة، ابن القيم، (٢/٢٠١).

سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾﴾[النبأ: ٦-١٦].

ونجِدُ ابنَ رُشْد يستدلُّ بنفسِ الدَّليل على إثباتِ الغائيَّة الطبيعِيَّة، فيقول: «فإنَّ هذه الآية تدلُّ على موافقةِ أجزاء العالَم لوجودِ الإنسان؛ وذلك أنَّه ابتداء قد نبَّه على أمرٍ معروفٍ بنفسِه، وهو أنَّ الأرضَ قَد خُلِقَت بصفةٍ يتأتى - لنا - المقام عليها، وأنَّها لو كانت بشكلٍ آخر غيرَ شكلِها، أو بقدرٍ آخرَ غير هذا القَدْر، أو في موضعٍ آخرَ غيرَ هذا الموضِع الذي هي فيه، لما أمكنَ أن نُوجَد فيها، ولا أن نُخلَقَ عليها. وهذا كلُّه محصورٌ في قوله - تعالى -: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا﴾ [النبأ:٦]، وذلك أنَّ المِهادَ يجمع الموافقَة في الشكلِ، والسُّكونِ، والوضعِ بالإضافة إلى معنى اللِّين والوثارة، كذلك، فإنَّه نبَّه بقولِه - تعالى -: ﴿وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ [النبأ:٧] على المنفعةِ الموجودَة في سكونِ الأرضِ مِن قِبَل الجبالِ؛ فإنَّه لو قُدِّرَت الأرضُ أصغرَ مما هي عليه، كأن كانت دون الجبالِ، لتزعزعت الأرضُ»[(١)].

٢)وقوله - تعالى -: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾﴾ [النبأ: ١٠-١١].
يقولُ ابنُ رُشْد: «فبيَّن اللهُ موافقة وجود الليل والنَّهار للحيوانِ؛ إذ جعلَ الليلَ كالسُّترة للموجودات الحيوانيَّة مِن حرارةِ الشَّمس، وذلك أنَّه لولا غَيبةُ الشمس بالليلِ، لهلكت الموجودات التي جَعلَ اللهُ حياتَها بالشمسِ، وهو ا لحيوان والنَّبات؛ فلمَّا كان اللِّباس قد يَقي مِن الحرِّ مع كَونِه سُترَة، وكان اللَّيلُ يُوجَد هذان المعنيان فيه، سمَّاهُ اللهُ سُترَة. وهذا مِن أبدعِ الاستعارة. كذلِك؛ ففي الليلِ منفعةٌ أخرى للحيوانِ، وهو أنَّ نَومَه يكونُ فيه مُستغرق؛ لذهابِ النُّور الذي يُحرِّك الحواسَ المؤديَة إلى اليقظةِ»[(٢)].

ويعقِّب ابنُ القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ بعد ذكرِ الأدلَّة: «ولو ذهبنا نذكُر ما يَطَّلِع عليه أمثالُنا مِن حكمة اللهِ في خلقِه وأمرِه لزاد ذلك على عشرة آلاف موضع مع قصورِ أذهاننا، ونقصِ عقولِنا

(١) الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد، ص (١٢٠).
(٢) المصدر السابق.

ومعارِفنا، وتلاشيها وتلاشي علوم الخلائق جميعُهم في عِلم الله»[١].

ويُقرِّرُ ذلك في موضعٍ آخر، فيقول: «وهو - سبحانه - له الملكُ وله الحمدُ؛ فحمدُه شاملٌ لِما شمِله مُلكُه، ولا يَخرُج شيءٌ عن حمدِه كما لا يخرج شيءٌ عن مُلكِه ... إنَّ أدلَّة حكمته وحمدِه، وأدلَّة مُلكِه وقُدرتِه متلازمان لا ينفكُ أحدُهما عن الآخرِ، وكُلُّ ما دلَّ على عموم قُدرَته ومشيئتِه ومُلكِه وتصرُّفِه المطلَق، فهو دالٌّ على عمومِ حمدِه وحكمتِه؛ إذ إثبات قُدرةٍ ومُلكٍ بلا حِكمة ولا حمد ليس كمالًا، وكلُّ ما دلَّ على عمومِ حكمتِه وحمدِه فهو دالٌّ على مُلكِه وقُدرته؛ فإنَّ الحمدَ والحِكمةَ إن لم يستلزما كمالَ القُدرة لم يكُن فيهما كمالٌ مطلقٌ، وهذا برهانٌ قطعيٌّ»[٢].

وهكذا نخلُص إلى إثباتِ ابن القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ للغائيةِ الطبيعِيَّة وغائية الكَون؛ منطلقًا مِن إثباتِه للحكمةِ في أفعالِ اللهِ، ولخضوعِ الكَون والطبيعة لإرادةِ الله، فلا يصدُر شيءٌ منها إلا بمشيئةِ اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ. وكل ما يَحدُث يكونُ لغايةٍ وحكمةٍ؛ لأنَّ اللهَ لا يفعلُ شيئا عبثًا وسُدى.

وغائيَّةُ الطبيعة داخلةٌ في الترتيبِ السَّببي، وليست مُستقلَّة بالفعلِ، بل الكُل خلقٌ للهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم ص (٢٠٥).

(٢) الصواعق المرسلة، ابن القيم، (١/٢٣٠).

# المبحث الرابع

# خوارق العادات والسَّبَبيَّة الطبيعِيَّة

وفيه ثلاثة مطالب:

## المطلب الأول

## المعجزات

سبقَ وتعرَّفنا على معنى المعجِزة في اللُّغةِ، عند تناوُلِنا لمفهوم المعجزة لدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ [(١)].

أمَّا المعجزة في اصطلاحِ السَّلَف؛ فيقولُ فيها ابنُ تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «اسم المعجزة يَعمُّ كلَّ خارقٍ للعادةِ في اللُّغةِ وعُرْف الأئمة المتقدمين؛ كالإمام أحمد بن حنبل وغيرِه، ويسمُّونها: الآيات» [(٢)].

ويقولُ أيضًا: «كما اضطربوا في مُسمَّى المعجزات، ولهذا لم يُسمِّها اللهُ في كتابِه، إلا آيات وبراهين؛ فإنَّ ذلك اسمٌ يدلُّ على مقصودِها، ويختصُّ بها، لا يقع على غَيرِها. لم يُسمِّها معجزةً، ولا خَرقَ عادةٍ، وإن كان ذلك مِن بعضِ صفاتِها؛ فهي لا تكونُ آيةً وبرهانًا حتى تكونَ قد خرقَت العادة، وعجزَ النَّاسُ عن الإتيانِ بمثلِها، لكنَّ هذا بعضُ صفاتِها، وشَرطٌ فيها، وهو مِن لوازمِها» [(٣)].

ويقولُ ابنُ حمدان [(٤)]: «المعجزةُ هي ما خَرقَ العادة مِن قولٍ أو فعلٍ إذا وافقَ دعوى الرِّسالَة وقارَنَها وطابَقها على وجهِ التحدِّي ابتداءً، لا يقدرُ أحدٌ عليها ولا على مثلِها ولا على

---

(١) انظر: ص (١٣٤).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (١١/٣١١).

(٣) النبوات، ابن تيمية، (٢/٨٢٨).

(٤) أحمد بن حمدان بن شبيب النميري الحراني، ولد سنة ٦٠٣هـ، فقيه حنبلي، أديب، وتوفي سنة ٦٩٥هـ، له عدة مصنفات منها: الرعاية الكبرى، الرعاية الصغرى، وغيرها. انظر: سير أعلام النبلاء، (١٦/١٩٣)، مختصر طبقات الحنابلة، ص (٩٥)، الاعلام، الزركلي، (١/١١٩).

ما يقاربها »[1].

إذًا؛ المعجزةُ هي الأمرُ الخارقُ للعادة (أي: لنظامِ ترتيبِ الأسبابِ على المسبَّبات)؛ فهي ما يُجريه اللهُ ﷻ على أيدي أنبيائه ورُسلِه مِن خَرقٍ للسُّننِ الكَونيَّة المعتادَة، والتي لا قُدرة للبشرِ على خرقِها؛ كإحياءِ الموتى وشفاءِ المرضى وإنزالِ كتابٍ مِن اللهِ ﷻ.

فنظامُ السَّبَبيَّة وترتيبُ المسبَّباتِ على الأسبابِ يقتضي أنَّ النَّار تحرق، ولكنَّ هذا النِّظام انُخرقَ لإبراهيمَ عليه السلام فلم تحرِقه النَّار كما في قوله - تعالى -: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُواْ ٱقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَنجَىٰهُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلنَّارِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [العنكبوت: ٢٤].

وفي النِّظامِ الكَوني الطينُ جمادٌ لا يَخرج عنه حَيوان، ولكن ذلِك جرى على يدِ عيسى عليه السلام كما ورد في قولِه - تعالى -: ﴿قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ﴾ [آل عمران: ٤٩]، فهذه معجِزةٌ وخارقةٌ للعادةِ، ولترتيب المسبَّبات على الأسباب.

فالمعجزات تقعُ للأنبياءِ تصديقًا وتأييدًا لهم، وبحدوثِها يحصلُ العِلم الضروري للتصديق بالرسولِ؛ حيثُ لا يَقدر على مثلِها أحدٌ مِن البشرِ. بدليلِ قولِه - تعالى -: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾﴾ [الحديد: ٢٥].

ورغمَ ثبوت السَّبَبيَّة، وترتُّبِ حدوث المسبَّب بعد السببِ، واستحالَةِ حُدوث مسبَّب دون سببِه والأسباب المعاونِة وانتفاء الموانع؛ مثل: إنجابِ ولَد دونَ أب، إلَّا أنَّ هذا الترتيب نقضَه اللهُ في معجزةِ خَلقِ عيسى عليه السلام دونَ أب. وابنُ القيِّم رحمه الله يُقرِّر ذلك بقولِه: «ولكنَّ الربَّ - سبحانه - قد يخرقُ العادَة ويُعطِّلُها عن مقتضياتِها أحيانًا إذا كان فيه مصلحةٌ راجحةٌ على مفسدةِ فوات تلكَ المسبَّبات، كما عطَّلَ النَّارَ التي أُلقِيَ فيها إبراهيمُ وجعلَها عليهِ بردًا وسلامًا = عن الإحراقِ؛ لِما في ذلِك من المصالحِ العظيمةِ، وكذلك تعطيلُ الماء عن إغراقِ موسى

(١) لوامع الأنوار البهية، السفاريني، (٢/٢٩٠).

وقومه، وعمَّا خُلِقَ عليهِ مِن الإسالَة والتقاءِ أجزائه بعضها ببعض؛ هو لِما فيه مِن المصالِحِ العظيمَة والآياتِ الباهِرةِ والحِكمةِ التامَّة التي ظهرت في الوجودِ وترتَّب عليها مِن مصالِح الدنيا والآخِرة ما ترتَّب، فهكذا – سبحانه – سائر أفعاله، مع أنَّه أشهدَ عبادَه بذلِك أنَّه مسبِّبُ الأسباب، وأنَّ الأسبابَ خَلقُه ومُلكُه، وأنَّه يملكُ تعطيلَها عن مقتضياتِها وآثارِها»[١].

فالمعجزات خَلقٌ مِن خلقِ الله، والله ﷻ هو مسبِّب الأسباب؛ إن شاءَ أوقعها وإن شاءَ نزعَ تأثيرها. يقولُ ابنُ القيِّم رحمه الله: «مالِكُ السَّبب وخالِقُه يتصرَّف فيه: بأن يسلبَه سببِيَّتَه إن شاء، ويبقيها عليه إن شاء، كما سَلَب النَّارَ قُوَّةَ الإحراق عن الخليلِ»[٢].

فالمعجزة ما جاءت إلا لتُبيِّن عَجز البشرِ عن الإتيان بمثلِها، ولتُوضِّح أنَّ اللهَ على كلِّ شيءٍ قديرٌ؛ إذا أرادَ شيئًا أحدَثَه، ولكي يتحقق هذا لا بد أن تكونَ المعجزةُ شيئًا مختلفًا عن النظامِ المعتاد، لذلِك كانت دليلًا على صدقِ الأنبياء عليهم السلام.

ونَخلُص إذًا؛ إلى أنَّ المعجزةَ خارجة عن السَّبَبيَّة وعن ترتيبِ الأسبابِ والمسبَّبات؛ لأنَّ الأسبابَ والمسبَّبات فِعلٌ للهِ وليست مُستقلَّة بنفسِها؛ فاللهُ – خالِق كلِّ شيءٍ والقادرُ على كلِّ شيءٍ – يُحدِث هذا الخرقَ للنظامِ الكَوني متى شاء، وهو دليل على النُّبوَّة. والقولُ بالمعجزةِ لا يتعارض مع إثباتِ السَّبَبيَّة، وأمَّا كيفيَّة حدوثِها هو أمر إلهي مُعجِز عن إدراكِ العُقولِ.

---

(١) طريق الهجرتين وباب السعادتين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، دار السلفية، القاهرة–مصر، ط(١)، ت (١٣٩٤هـ)، ص (١٦١).

(٢) إعلام الموقعين، ابن القيم (٢/٢١٢-٢١٣).

# المطلب الثاني

# الكرامات

مرَّ بنا تعريفُ الكرامة في اللُّغة، عندما تناولنا الكرامات لدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ. أما في اصطلاح السلف، فتُعرَّفُ الكرامةُ بأنها: «أمر خارق للعادة غير مقرون بدعوى النبوة ولا هو مُقدِّمة، يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح مُلتزمٍ لمتابعة نبيٍّ كُلِّف بشريعته مصحوبٌ بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح عَلِم بها ذلك العبدُ أم لم يعلم»[١].

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومن أصول أهل السنة والجماعة: التصديق بكرامات الأولياء، وما يُجري الله على أيديهم من خوارق العادات في أنواع العلوم والمكاشفات، وأنواع القدرة والتأثيرات؛ كالمأثور عن سالف الأمم في سورة الكهف وغيرها، وعن صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين وسائر قرون الأمة، وهي موجودة فيها إلى يوم القيامة»[٢].

والكرامَة خَرقٌ للعادَةِ ليس بمقدور البَشَر الإتيانُ به، كما في قوله – تعالى – في قصة مريم: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ ۖ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٧﴾﴾ [آل عمران: ٣٧].

وكان زكريا يرى عندها العِنَب في الشتاء الشديد البرد، يأتيها به جبريلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ من السماء، فيجِدُ عندَها فاكهةَ الصَّيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف[٣]، وزكريا عَلَيْهِ السَّلَامُ لما رأى خَرق العادة في حق مريم – عليها السلام – طَمِع فيه في حق نفسه فدعا بالولد رغم كبر سنة[٤].

فما يحصُل للصالحين لا يخرج عن المعجزة؛ لأنهم مُتَّبِعون لطريقة الأنبياء، وإن كانوا دُون الأنبياء، وليسوا في منزلتهم. كما قرر ابن القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ ذلك بقوله: «كرامات الأولياء: هي من

---

(١) لوامع الانوار البهية، السفاريني، (٢/٣٩٢).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/١٥٦).

(٣) انظر: تفسير مقاتل، (١/٢٧٣)، جامع البيان، الطبري، (٦/٣٥٤)، تفسير القرآن، ابن كثير، (٢/٣٦).

(٤) انظر: مفاتيح الغيب، الرازي، (٢١/٥١٩)، تفسير القرآن، القرطبي، (١١/٨٠).

معجزات الأنبياء؛ لأنهم إنما نالوها على أيديهم وبسبب اتباعهم؛ فهي لهم كرامات، وللأنبياء دلالات.

فكرامات الأولياء لا تُعارِض معجزاتِ الأنبياء، حتى يُطلب الفرقانُ بينهما؛ لأنها من أدلَّتِهم، وشواهد صدقهم»[١].

فنظام الكون المنضبِطُ بترتيب الأسباب على المسبّبات، يخرِقه الله ﷻ بحكمته، يقول ابن القيّم رحمه الله: «الربُّ - سبحانه - قد يخرِقُ العادةَ، ويُعطلها عن مُقتضياتها أحيانا إذا كان فيه مصلحة راجحة على مفسدة»[٢]، ويقول: «وقوعُ كرامات الأولياء، وأنها إنما تكون لحاجة في الدين، أو لمنفعة للإسلام والمسلمين، فهذه هي الأحوالُ الرَّحمانِيَّة، سببُها متابعةُ الرسول، ونتيجتُها إظهارِ الحقِّ وكسرُ الباطل، والأحوالُ الشيطانية ضدُّها سببًا ونتيجةً»[٣].

نخلُص - إذًا - إلى أنَّ الكرامة من جِنس المعجزة، وهي خَرْقٌ للعادَةِ خارجة عن السَّبَبِيَّة وعن ترتيبِ الأسباب والمسبّبات، فالأسبابُ والمسببات فِعْلٌ لله، وليست مُستَقِلَّةً بنَفسِها؛ فالله - خالق كل شيء، والقادر على كل شيء - يُحدِث هذا الخَرق للنظام الكوني متى شاء. والقولُ بالكرامة لا يتعارض مع إثبات السببية. وأما كيفية حدوثِها؛ فهي - مثل المعجزة - أمر إلهي تعجز العقول عن إدراكه.

---

(١) مدارج السالكين، ابن القيم، (٢/٤٧٣).

(٢) طريق الهجرتين، ابن القيم، ص (١٦١).

(٣) زاد المعاد، ابن القيم، (٣/٥٤٨).

# المطلب الثالث

# السحر والكهانة

## أولًا: السحر:

سبق وعرفنا السحر في اللغة[١]، وأما تعريفه في اصطلاح السلف فيقول ابن قدامه[٢]: «السِّحر عُقَد ورُقى وكلام يتكلم به أو يكتبه أو يعمل شيئًا يُؤثِّر في بَدَن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة له. وله حقيقة: فمنه ما يقتُل، وما يمرِضُ، وما يأخذ الرجلَ عن امرأته فيمنَعُه وَطْأَها، ومنه ما يُفَرِّق بين المرء وزوجِه، وما يُبَغِّضُ أحدَهما إلى الآخر، أو يُحبِّبَ اثنين»[٣].

ويتَّفِق أهلُ السنة أن السِّحر ثابت وله تأثير، كما قال النووي: «والصَّحيح أن له حقيقةً، وبه قطع الجمهور، وعليه عامة العلماء، ويدلُّ عليه الكتاب والسنة الصحيحة المشهورة»[٤].

وعلاقة السحر بالسبَبِيَّة أنه يَحدُث بأسباب؛ كالاستعانة بالشياطين والجن، كما قرر ذلك ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ بقوله: «وأما السَّاحر فهو يطلب من الشيطان أن يُعِينَه، ويستعينُه، وربما يعبُدُه مِن دُون الله - تعالى - حتى يقضي له حاجتَهُ، وربما يسجُدُ له، وفي كتب السحر والسِّرِّ المكتوم من هذا عجائبُ. ولهذا؛ كُلَّما كان الساحر أكْفَرَ وأخبث وأشدَّ معاداة لله ولرسوله ولعباده المؤمنين = كان سِحرُه أقوى وأنفذَ»[٥].

---

(١) راجع ص (١٤٤) من البحث .

(٢) عبدالله بن أحمد بن قدامة الجماعيلي الحنبلي، ولد سنة ٥٤١ هـ، فقيه، من أكابر الحنابلة، توفي سنة ٦٢٠هـ، له عدة تصنيفات منها: المغني، روضة الناظر، وغيرها. انظر مختصر طبقات الحنابلة، للإمام محمد بن جميل، دراسة: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط (١)، ت (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، ص (٥٢-٥٤)، الأعلام، الزركلي، (٦٧/٤).

(٣) المغني، ابن قدامة، (١١٣/١٠).

(٤) فتح الباري، ابن حجر، (٢٢٢/١٠).

(٥) بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، (٢٣٤/٢).

وقد يكون السحر بسبب الأرواح الخبيثة أو النفسانية الخبيثة الفعالة القوى الطبيعية المنفعلة، يقول ابن القيِّم رحمه الله: «السحر بالاستعانة بالأرواح الخبيثة إنما هو بالتحيُّل على استخدامها بالإشراك بها والاتصاف بهيئاتها الخبيثة؛ ولهذا لا يعمَلُ السِّحرُ إلا مع الأنفُس الخبيثة المناسبة لتلك الأرواح، وكلما كانت النفس أخْبَثَ كان سحرُها أقوى، وكذلك سِحْرُ التَّمزيجات - وهو أقوى ما يكون من السحر - أن يمزُجَ بين القوى النفسانية الخبيثة الفعالة والقوى الطبيعية المنفعلة»[(١)].

وقد يكون السحرُ - كذلك - بخداع العيون؛ كما كان من حالِ سحرة فرعون؛ كما جاء في قوله - تعالى -: ﴿سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: ١١٦]، يقول ابن القيِّم رحمه الله: «فبيَّن - سبحانه - أنَّ أعينهم سُحِرت، وذلك إما أن يكون لتغييرٍ حَصل في المرئيِّ، وهو الحبال والعِصِيِّ؛ مثل أنْ يكون السحرة استعانت بأرواح حركتها - وهي الشياطين - فظَنُّوا أنها تحركت بأنفُسِها ... وإما أنْ يكون التغيير حدَث في الرائي حتى رأي الحبال والعِصِيَّ تتحرك وهي ساكنة في أنفُسِها. ولا ريب أنَّ الساحر يفعل هذا وهذا؛ فتارة يتصرَّف في نفس الرأي وإحساسه حتى يرى الشيء بخلاف ما هو به، وتارة يتصرف في المرئيِّ باستعانته بالأرواح الشيطانية حتى يتصرف فيها»[(٢)].

ويظهر - مما سبق - أنَّ السحر له أسبابٌ يترتَّب عليها مسبباتها؛ فالسحر عمل يمكن تعلُّمُه؛ ولذلك فهو ليس خرقًا للعادة كما في المعجزة والكرامة، ولكنَّه يعتبر خرقًا للعادَةِ في نظر مَن لم يتعلم صنعته. وقد ثبت في القرآن أن السحر يُتعلَّم كما يقول الله - تعالى -: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَۚ﴾ [البقرة: ١٠٢].

واستدلَّ ابن القيِّم رحمه الله على إثبات وقوعِ السِّحر وتأثيره = بقوله - تعالى -: ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ۝٤﴾ [الفلق: ٣]، يقول ابن القيِّم رحمه الله: «دليل على أنَّ هذا النفث

---

(١) إعلام الموقعين، ابن القيم، (٢٥٧/٣).

(٢) المصدر السابق، (٢٢٧/٢-٢٢٨).

يضُرُّ المسحور في حال غيبته عنه»[١].

وما ورد عن عائشة رضي الله عنها قالت: **(سُحِرَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى إِنَّهُ لَيُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا فَعَلَهُ)**[٢].

فقد ثبت أن النبي ﷺ سُحِر وأحس بأثر السحر هو وزوجاته، وقد أنكرت طائفة من الناس وقوع السحر للنبيّ ﷺ وأنَّه لا يجُوز عليه؛ لما فيه من الانتقاص للنبي ﷺ، ورد عليهم ابن القيّم رحمه الله: «وليس الأمر كما زعموا، بل هو من جنس ما كان يعتريه ﷺ من الأسقام والأوجاع، وهو مَرَض مِن الأمراض، وإصابتُه به كإصابته بالسُّمّ لا فرقَ بينهما»[٣].

وردَّ على من أنكروا تأثير السحر أو وقوعَه فقال: «وهذا خلاف ما تواترت به الآثار عن الصحابة والسلف واتفق عليه الفقهاء وأهل التفسير والحديث وأرباب القلوب من أهل التصوف وما يعرِفُه عامة العقلاء، والسِّحر الذي يؤثر مرضًا وثِقَلا وحَلًّا وعَقْدًا وحُبًّا وبُغضا وتَزَيُّنا وغير ذلك من الآثار = موجود تعرفه عامة الناس، وكثير منهم قد عَلِمَه ذوقا بما أصيب به منه»[٤].

فالسِّحر أحوال وأفعال يتعلَّمُها الساحر، ويحصُل تأثيرها بالاستعانة بالشياطين والنفوس القوية وبالآلات؛ فهو عمل له أسبابه، وتحصل مسبباته بإذن الله؛ ولذلك فهو داخل في نظام الكون المعتاد، وضمن نظام السببية، وليس خرقًا للعادة.

### ثانيًا: الكهانة:

عرَّفنا فيما سبق الكهانة في اللغة، وأمَّا عند السَّلَف؛ فقد قال ابن حجر في تعريفها: «ادِّعاءُ علم الغيب؛ كالإخبار بما سيقع في الأرض، مع الاستناد إلى سبب. والأصل فيه استراقُ الجنيِّ السمعَ مِن كلام الملائكة، فيلقيه في أُذُن الكاهن»[٥].

---

(١) بدائع الفوائد، ابن القيم، (٢/٢٢٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب السحر، (٧/١٣٧).

(٣) زاد المعاد، ابن القيم، (٤/١١٣-١١٤).

(٤) بدائع الفوائد، ابن القيم، (٢/٢٢٧).

(٥) فتح الباري، ابن حجر (١٠/٢١٦).

ويقول ابن تيمية عن الكهانة: «الإخبار ببعض الغائبات عن الجنِّ: أمرٌ معروفٌ عند الناس. وأرضُ العرب كانت مملوءة من الكُهَّان، وإنَّما ذهبَ ذلك بنبوَّة مُحَمَّد ﷺ. وهم يكثُرون في كلِّ موضع نقص فيه أمر النُّبُوة؛ فهم كثيرون في أرض عُبَّاد الأصنام، ويوجدون كثيراً عند النصارى، ويُوجَدُون كثيراً في بلاد المسلمِين؛ حيث نقص العلم والإيمان بما جاء به الرسول»[1].

والكهانة ليست علمًا بالغيب إنما هي ادِّعاء ذلك كذبًا؛ فهي نقل لكلام الملائكة من قِبَل الجنِّ للكهنة، كما جاء في قول الله - تعالى -: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ ﴿٢٢٣﴾﴾ [الشعراء: ٢٢١ - ٢٢٣].

يقول ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ: «فالأفَّاك: الكاذب، والأثِيمُ: الظالم الفاجر»[2].

ويقرِّر ابن القيِّم رَحِمَهُ اللهُ حال الكهان، فيقول: «وأحوال الكهان معلومة قديما وحديثا في إخبارهم عن نَوع من المغيَّبات بواسطة إخوانهم من الشياطين الذين يلقون إليهم السمع، ولم يزل هؤلاء في الوجود. ويكثُرون في الأزمنة والأمكنة التي يخفى فيها نور النبوة. ولذلك كانوا أكثر ما كانوا في زمن الجاهلية، وكلُّ زمان جاهلية وبلد جاهلية وطائفة جاهلية، فلهم نصيبٌ منها بحسب اقتران الشياطين بهم وطاعتهم لهم، وعبادتِهم إياهم»[3].

والكهانة داخلة في نظام الكون، وليست خرقًا للنظام السببي؛ فهي مبنية على أسباب يُتوصل بها إلى مسببات، وكلها بمشيئة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وإرادته، ولا يوجد شيء في الوجود مستقل بفعله.

**ومن أسباب الكهانة:**

١) استراقُ الشياطين للسمع لكلام الملائكة في السماء[4]. فعن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، زوج النبي ﷺ، أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: **(إنَّ المَلَائِكَةَ تَنْزِلُ فِي العَنَانِ: وَهُوَ السَّحَابُ،**

(١) النبوات، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن مُحَمَّد ابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط(١)، (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، (١/١٦٦).

(٢) الطرق الحكمية، مُحَمَّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، مكتبة دار البيان، ص (٢٠٠).

(٣) مدارج السالكين، ابن القيم، (٢/٤٦٢).

(٤) بدائع الفوائد، ابن القيم، (٢/٢٦٦)، وانظر: زاد المعاد، ابن القيم، (٥/٦٩٨).

**فَتَذْكُرُ الأَمْرَ قُضِيَ فِي السَّمَاءِ، فَتَسْتَرِقُ الشَّيَاطِينُ السَّمْعَ فَتَسْمَعُهُ، فَتُوحِيهِ إِلَى الكُهَّانِ، فَيَكْذِبُونَ مَعَهَا مِائَةَ كَذْبَةٍ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ)**[١].

٢) نفس الكاهن وطبيعتُه، فهم أشخاص لهم أنفس شرّيرة تتعامل مع الجن والشياطين وتتآلف معها؛ لأنها تتناسب معها كما قال ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ: «قد استقرت حكمة الله عَزَّ وَجَلَّ في خلقه وأمره على وقوع التناسب والتآلف بين الأشباه، وانجذاب الشيء إلى موافقه ومجانسه بالطبع، وهروبه من مخالفه، ونُفرته عنه بالطبع؛ فسِرُّ التمازُجِ والاتصال في العالم العلوي والسفلي، إنما هو التناسب والتَّشَاكل، والتوافق، وسِرُّ التبايُن والانفصال، إنما هو بعدم التشاكل والتناسب، وعلى ذلك قام الخلق والأمر، فالمِثل إلى مِثله مائل، وإليه صائر، والضِّد عن ضده هارب، وعنه نافر»[٢].

وعن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قالت: سمعت النبي ﷺ، يقول: **(الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ، وَمَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ)**[٣].

فابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أثبت وقوعَ الكهانة، واستراق الشياطين لكلام الملائكة وإلقاءَها لما سمعتْ في أُذن الكاهن فيزيد عليه، وقرَّر السببية في الكهانة، وأنها تحدث لأسباب شأنُها شأنُ ما يحدُث في هذا الكون كلِّه؛ فهي ليست خرقًا للعادة، إنما تحدث نتيجة ترتيب الأسباب على المسبَّبات.

إذًا؛ أثبت ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ خصائص الموجودات الطبيعية، وأنها خلقٌ لله أودعها فيها، ومتى شاء سلبها منها. والسببِيَّة الطبيعية داخلة في النظام السببي وفي ترتيب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى خلقه على الأسباب والمسببات. وأنكر ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ على أصحاب مذهب الطبائع إثباتَهم لطبائع الموجودات على الوجه الذي يعتقدونه؛ فهم أثبتوا لها تأثيرًا مستقِلا، وهذا شِرْك بالله، فلا يُوجَدُ في الكون ما هو مستَقِلٌّ بالتأثير.

وأثبت ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ الغائية للطبيعة، واندراجها تحت تعليل أفعال الله وفاعليته في الكون

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، (١١١/٤).

(٢) الطب النبوي، ابن القيم، ص (٢٠٢).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب الأرواح جنود مجندة، (١٣٤/٤).

فهو ﷻ لا يفعل شيئًا عبثا، والكلُّ خلقُه وفعلُه، وإن كان في الموجودات طبيعةٌ أو ميزة أو قدرة، فهي لا تستقِلُّ بالتأثير، وأثبت ابن القيّم رحمه الله خرق العادة، وحدوث المعجزة والكرامة، والتي تحدث خارج النظام السببي، وترتيب المسببات على حصول الأسباب؛ فالكون كله خاضع لله، وهو الذي رتَّبه هذا الترتيب، ومتى شاء خرقَه، فتحدث المعجزة والكرامة لمصلحة وغاية.

أما السحر والكهانة فقد أثبت ابن القيّم رحمه الله حُدوثَهما بناء على ترتيب الأسباب والمسببات؛ فهما داخلان فيها، وليسا خرقا للعادة.



# الفصل الرابع

# موقف ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ من دعاوَى إنكار السببية

وفيه ثلاثة مباحث:

**المبحث الأول: مجال الأفعال الإنسانية المُباشِرة والمُتولِّدة لدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ.**

**المبحث الثاني: مجال الأفعال الطبيعية وخصائص الموجودات الثابتة.**

**المبحث الثالث: آثار موقف ابن القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ من مبدأ السببية. وفيه ثلاثة مطالب:**

**المطلب الأول: مجال التوحيد.**

**المطلب الثاني: مجال الأفعال الإنسانية المُباشِرة والمُتولِّدة.**

**المطلب الثالث: مجال الطبيعيات.**

# المبحث الأول

## مجال الأفعال الإنسانية المباشرة والمتولدة لدى الجُوَينيّ رحمه الله:

تقدم معنا أنَّ للجوينِيّ في مسألة الأفعال الإنسانية رأيَينِ: متقدِّم، ومتأخر(١). أمَّا المتقدم؛ فقد ذكره في «الإرشاد»، وقرر فيه أنَّ الخالق المبدعَ هو ربُّ العالمين، ولا خالق سواه، ولا مخترع إلا هو، وأنَّ كلَّ الحوادث تحدث بقدرة الله – تعالى –، ولا فَرقَ بين ما تعلقت قدرة العباد به، وبين ما تفرَّد الربُّ بالاقتدار عليه؛ فكل مقدور لقادرٍ فالله – تعالى – قادر عليه، وهو مخترِعه ومُنشِئُه؛ فالقدرة الحادثة لا تؤثِّر في مقدورها أصلا، وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثِّر في متعلَّقها، والإرادة المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر في متعلقها.

وقد حدث تطوُّر في مذهب الجُوَينيّ رحمه الله المتعلق بأفعال العباد في كتابه «العقيدة النظامية»، وهي آخر ما كتَبَ في العقيدة؛ إذ قرَّر فيه ما يُناقض قولَه في «الإرشاد» وقولَ عموم الأشاعرة، فقد قرَّر رحمه الله أنَّ الله – تبارك وتعالى – جعل في العبدِ قُدرةً حادثة أحاط بها علمُ الله، وأرادَ من العبد أنْ يفعلَ؛ فأحدث فيه دواعِي مستحثة وخيرةً وإرادةً، وعَلِم أنَّ الأفعال ستَقَع على قَدر معلوم، فوقعت بالقُدرة التي اخترعها للعبد على ما عَلِم وأراد. فالعبدُ يوصف بالاقتدار؛ لأنَّ له قدرةً حادثة. والقدرة مخلوقة من خَلقِ الله، ومقدورُها مضاف إليه مشيئةً وعِلما وقضاء وخلقا وبقاء، من حيث أنه نتيجة ما انفرد بخلقه، وهو القدرة، ولو لم يُرِدْ وقوعَ مقدروها لما أقدر عليه، ولما هيَّأ له أسبابَ وقوعه؛ فالعَبدُ يُفَرِّق بين أنْ ترتَعِدَ يدُه وبين أنْ يُحَرِّكَها قصدًا.

أما قوله الأول، الذي يُسند فيه الجُوَينيّ رحمه الله – كسائر الأشاعرة – الأفعال الإنسانية لله سبحانه وتعالى مباشرة، وينزعها من الإنسان؛ فالله – في اعتقاده – هو الموجد والخالق والفاعل وحده، والجُوَينيّ رحمه الله ينفي السببية في الأفعال الإنسانية، وهذا نتيجة لإطلاقه فاعلية الله في الكون كافة، ونَفي الحكمة في أفعاله؛ لاعتقاده أنها من النقائض التي يجب نفيها عنه سبحانه وتعالى فهو المريد لما يشاء.

فيتَّضِح موقف ابن القيّم رحمه الله تجاهه بقوله: «فكيف يكونُ الله – سبحانه – هو فاعلَها،

---

(١) راجع ص (١٠٦) من البحث .

ولو كان فاعلَها لعادت أحكامُها عليه، واشتُقَّت له منها أسماءُ، وذلك مستحيل على الله؛ فيلزمك أنْ تكون أفعالا لا فاعلَ لها؛ فإنَّ العبدَ ليس بفاعل عندك، ولو كان الربُّ فاعلا لها لاشتُقَّت له منها أسماء وعاد حكمُها عليه»(١). ويقرر في الموضع ذاته أنَّ مذهبه هو إثبات قدرة العباد على أفعالهم، وأنَّ على هذا إجماع أهل السنة، فيقول: «هي أفعال للعباد حقيقةً، ومفعولة للربِّ؛ فالفِعل عندنا غيرُ المفعول، وهو إجماع من أهل السنة»(٢).

وأمَّا إسناد الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ الأفعال المتولِّدة لله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ وحده، كما هو الحال في الأفعال المباشرة، فيقول فيه ابن القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ: «وتأمَّل خروجَهم عن صريح العقل بتجويزهم رؤيةَ الشيء في غير جهة من الذاتي، وقولهم بأن المتولدات لا فاعل لها، وقولهم بأنَّ الله مُرِيد بإرادة يخلقها لا في محل؛ فخالفوا صريح العقل من وجهين: من إثبات كونه مريدا من غير قيام صفة الإرادة به، ومن جعلهم صفة الإرادة قائمة بغير محل»(٣).

ونفيُ الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ إسنادَ الأفعال للإنسان؛ تنزيها لله وإطلاقا لقُدرتِه وفاعليَّتِه، ردَّ عليه ابن القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ بأنَّ العبدَ بكل ما فيه مخلوقٌ لله خاضعٌ له، ولأمرِ الله الكوني ومشيئته النافذة التي لا سبيل لمخلوق إلى الخروج عنها، فيقول: «والله أكبر وأجَلُّ وأعظم وأعَزُّ أن يكون في عبدِه شيء غيرُ مخلُوق له، ولا هو داخلٌ تحتَ قدرته ومشيئته؛ فما قَدَر اللهَ حقَّ قَدْرِهِ من زعم ذلكَ، ولا عرفه حق معرفته، ولا عظَّمه حق تعظيمه، بل العبدُ؛ جِسمُه ورُوحُه وصفاتُه وأفعالُه ودواعيه، وكلُّ ذرة فيه، مخلوق لله خلقًا تصرَّف به في عبده، وقد بَيَّنَّا أنَّ قُدرتَه وإرادتَه ودواعيه جزءٌ من أجزاءِ سبب الفعل، غير مستقل بإيجاده، ومع ذلك فهذا الجزء مخلوقٌ لله فيه؛ فهو عبدٌ مخلوق من كل وجه، وبكل اعتبار، وفقرُه إلى خالقه وبارئه من لوازم ذاته، وقلبُه بيد خالقه وبين أصبعين من أصابعه يُقَلِّبُه كيف يشاء؛ فيجعله مُرِيدا لما شاء وقوعه منه، كارها لما لم يشأْ وقوعَه؛ فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن»(٤).

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (١٣١).

(٢) السابق.

(٣) الصواعق المرسلة، ابن القيم، (٧٢٨/٢).

(٤) شفاء العليل، ابن القيم، ص (١٤٤).

**ومن الأدلة التي ناقشها الجُوَينيّ رحمه الله في إسناد الأفعال الإنسانية لله – تعالى –:**

١- قوله – تعالى –: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، فقد أثبت الله سبحانه وتعالى لنفسه الانفراد بالخلق ونفاه عن غيره؛ والخلق في هذه الآية يراد به التقدير، كما يقول الجُوَينيّ رحمه الله: «ولما ذكر الله – تعالى – إجراء النطفة في أطوار الخلق، في مُدد مضروبة وأوقات مرقُوبة مقدرةٍ عنده، قوله – تعالى –: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾، معناه: أحسن المقدِّرين»[1].

ونجد ابن القيّم رحمه الله قد ناقش هذا الدليل لإثبات القدرة للإنسان في أفعاله، وأنها قدرة محدودة تحت مشيئة الله وإرادته، فقال: «أي لك قدرة تُمضِي وتنفذ بها ما قَدَّرته في نفسك، وغيرُك يقدِّر أشياء وهو عاجز عن إنفاذها وإمضائها، وبهذا الاعتبار صح إطلاق «خالق» على العبد في قوله – تعالى –: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾، أي أحسن المصوِّرين والمقدِّرين. والعربُ تقول: قَدَّرْت الأديم وخلقته، إذا قِستَه لتقطعَ منه مَزادَة أو قِربةُ ونحوها»[2]، قال مجاهد: «يصنعون ويصنع الله، والله خير الصانعين»[3].

هكذا نفى الجُوَينيّ رحمه الله نسبة فعل العبد إليه، ورفض السببية الإنسانية؛ نظرًا لمفهومه للفاعلية الإلهية؛ فالله – عنده – هو الفاعل الأوحد، وليس للموجودات فاعلية خاصية بها.

٢- ويستدل الجُوَينيّ رحمه الله بآيات الهدى والضلال والطَّبع والختم[4]، على مذهبه الذي ينفي قُدرة العباد على أفعالهم، ويُقرِّر أنَّ الفاعل هو الله سبحانه وتعالى وهو المتحكم والمريد، وكل شيء تحت مشيئته فقط. ومثال ذلك استدلاله بقوله – تعالى –: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [القصص: ٥٦].

---

(١) الإرشاد، الجويني، ص (٢٥٣).

(٢) شفاء العليل، ابن القيم، ص (١٣١).

(٣) تفسير القرآن، الطبري، (١٩/١٩).

(٤) انظر الإرشاد، الجويني ص (٢١٠ -٢١٤).

ثُمَّ نجِدُ ابنَ القيِّم رَحِمَهُ اللهُ يناقش هذا الدليل لإثبات مذهبه - أيضًا - في إسناد القُدرة على الفعل إلى العبد، وإثبات أنَّ له مشيئةً وإرادة تحت مشيئة الله وإرادته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فيُقَرِّر ابن القيِّم رَحِمَهُ اللهُ أنَّ معنى (تهدي) في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ﴾ [الشورى:٥٢] هداية الدعوة والتعليم والإرشاد، وأنَّ الهداية في قوله - تعالى -: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، هي هداية التوفيق والإلهام.

وفي قوله - تعالى -: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةًۖ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [المائدة: ١٣]، يقول ابن القيِّم رَحِمَهُ اللهُ: «فأخبر أنه هو الذي قسَّى قلوبَهم حتى صارت قاسية؛ فالقساوةُ - وصفُها وفعلُها وهي - أثرُ فعلِه، وهو جعلَها قاسية، وذلك أثَرُ معاصِيهم ونقضهم ميثاقهم وتركهم بعض ما ذُكِّرُوا به»[(١)]. إذًا؛ نقضُ الميثاق سببٌ، وقساوةُ القلوب نتيجةُ فِعلهم.

فإنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جعل الختم والطبع عقوبةً وجزاء على الكُفر، والإعراض عن الحق بعد معرفته، كما جعل سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عقوبتهم في الآخرة دخول النار. قال - تعالى -: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٖ لَّمَحْجُوبُونَ ۝١٥ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُواْ ٱلْجَحِيمِ ۝١٦﴾ [المطففين: ١٥، ١٦]، وفي ذلك يقول ابن القيِّم رَحِمَهُ اللهُ: «فحجابُه عنهم إضلالٌ لهم، وصَدٌّ عن رؤيته وكمال معرفته، كما عاقب قلوبهم في هذه الدار بصدِّها عن الإيمان، وكذلك عقوبته لهم بصدهم عن السجود له يوم القيامة مع الساجدين هو جزاء امتناعهم من السجود له في الدنيا، وكذلك عماهم عن الهدى في الآخرة عقوبة لهم على عماهم في الدنيا، ولكنَّ أسباب هذه الجرائم في الدنيا كانت مقدورة لهم واقعة باختيارهم وإرادتهم وفعلهم؛ فإذا وقعت عقوباتٌ لم تكن مقدورة، بل قضاء جارٍ عليهم ماضٍ، عَدْلٌ فيهم»[(٢)].

إذًا؛ فالطبع والختم والغشاوة - عند ابن القيِّم رَحِمَهُ اللهُ - لا يفعلها الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بعبده حين أمره بالإيمان وبيَّنه له أوَّل مرة، وإنما يختم ويطبع اللهُ على قلبه بعد تكرار الدعوة والبيان والإرشاد

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٥٩).

(٢) المصدر السابق، ص (٨٦).

وتكرار الإعراض منهم والمبالغة في الكفر والعناد، فلا تَقبلُ الهدى بعد ذلك، والإعراض والكفر الأول لم يكنْ مع خَتْم وطَبْع، بل كان اختيارًا، فلما تكرَّر منهم صار طبيعة وسجِيَّةً.

كما يقول ابن القيّم رحمه الله: «من أنبأ الله – سبحانه – عن الطبع على قلوبهم كانوا مخاطَبين بالإيمان، مطالَبين بالإسلام والتزام الأحكام مطالبةَ تكاليف ودعاء، مع وصفهم بالتمكن والاقتدار والإيثار»[1]، فإن الله عز وجل إذا أراد بعبد خيرًا وفقه له ويسَّر له أسبابه، وإذا أراد بعبد شرًّا هيَّأ له أسبابه، فهو مختار وليس مجبرًا.

والكتاب والسنة – كما ذكر ابن القيّم رحمه الله – مملوآن بنسبة الأفعال إلى العبد باسمِها العام وأسمائها الخاصة؛ فالاسم العام كقوله – تعالى –: ﴿تَعْلَمُونَ﴾ ،﴿تَفْعَلُونَ﴾ ، والأسماء الخاصة: كقوله – تعالى –: ﴿يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ ، ﴿وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[المائدة:٥٥]. يقول ابن القيّم رحمه الله: «فإنَّا لما أضفنا فعل العبد إلى تقدير الإله – سبحانه – قلنا: أحدث الله – تعالى – القُدرة في العبد على أقدار أحاط بها علمُه، وهيَّأ أسباب الفعل، وسلَبَ العبدَ العِلمَ بالتفاصيل، وأراد مِن العبد أن يفعل فأحدَثَ فيه دواعي مستحثة وخِيرةً وإرادةً، وعَلِم أنَّ الأفعال ستقع على قدر معلوم، فوقعت بالقدرة التي اخترعها العبد على ما عَلِم وأراد؛ فاختيارهم واتصافهم بالاقتداء والقدرة خلقُ الله ابتداء، ومقدورها مضاف إليه مشيئةً وعلما وقضاء وخلقا؛ من حيث أنه نتيجة ما انفرد بخلقه، وهو القدرة، ولو لم يُرِد وقوع مقدورها لما أقدره عليه ولما هيَّأ أسباب وقوعه، ومن هُدِي لهذا استمرَّ له الحق المبين»[2].

فابن القيّم رحمه الله يرى أنَّ الله خالق كل شيء وربُّه، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنَّ العبد فاعل على الحقيقة، وأن له قدرةً مؤثرة في الفعل، كما جاء في قول الله – تعالى –: ﴿كَلَّآ إِنَّهُۥ تَذْكِرَةٌ ﴿٥٤﴾ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴿٥٥﴾ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ هُوَ أَهْلُ ٱلتَّقْوَىٰ وَأَهْلُ ٱلْمَغْفِرَةِ﴾ [المدثر: ٥٤-٥٦]، وقوله: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩]، فهذه الآيات تضمَّنت الردَّ على من نفى السببية الإنسانية، ورأى أن العلاقة

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم ، ص (١٢٤).

(٢) المصدر السابق، ص (١٢٤).

بين الأسباب والمسببات مجرد اقتران عادي وليس هناك أسباب مسببات، وهذا يُعَدُّ جحدًا ورفضًا للحكمة والتعليل في أفعال الله – تعالى –، ولا يعرف الله ويثبت وجوده ﷻ إلا بإثبات السببية الفاعلية الإنسانية.

# المبحث الثاني

## مجال الأفعال الطبيعية وخصائص الموجودات الثابتة

يقسِّم ابن القيِّم رحمه الله مذاهب الناس في الطبائع إلى ثلاثة فرق:

**الأول**: من أبطلَها بالكُلِّيَّة.

**والثاني**: إثباتها على وجه لا يتغيَّر، ولا يقبل سلب سببيتها ولا معارضتها بمثلها أو أقوى منها، كما يقوله أصحاب مذهب الطبائع.

**والثالث**: إثباتها أسبابا، وجوازا، بل وقوع سلب سببيتها عنها إذا شاء الله، ودفعها بأمور أخرى نظيرها أو أقوى منها، مع بقاء مقتضى السببية فيها، كما تُصرف كثير من أسباب الشر بالتوكل والدعاء والصدقة والذكر والاستغفار والعِتق والصلة، وتُصرف كثير من أسباب الخير بعد انعقادها بضِدِّ ذلك، وهذا ما جاءت به الرُّسُلُ، ودلَّ عليه الحس والعقل والفطرة(١).

**والقسم الأول**: هم من أنكر السببية في مجال الأفعال الطبيعية، هو مذهب الأشاعرة عمومًا، ولديهم أن الأسباب لا تؤثِّر في مسبباتها، وأن ترتيب الأسباب والمسببات المشاهد يرجع إلى الاقتران والعادة فقط، فالنَّار لا يوجد فيها طبع الإحراق، والماء لا يوجد فيه طبع الإرواء، والطعام لا يوجد فيه طبيعة الإشباع، والسيف لا توجد فيه قوة القطع؛ فجوَّزُوا أن يجمع بين القطن والنار دون إحراق للقطن لأن النار لا تؤثر بطبيعتها فتحرق، بل الله – وحده – من يخلق الإحراق إذا شاء، وهذا ينطبق على كل الموجودات، فليس لأي شيء ميزة أو طبيعة خلقها الله – تعالى – فيه.

وهذا نتيجة إطلاقهم لفاعلية الله وحده في الوجود، فلا فاعل سواه، وأنه يفعل دون حكمة وغاية، إنما هو المتصرف وحده؛ فمنكِرُو السببية الطبيعية يقرِّرون أن الله – تعالى – يخلق كل شيء مباشرة ويخلق العالم في كل لحظة وحين، وأن لا شيء يؤثر في شيء، ولا شيء سبب لشيء مطلقًا، ولا يوجد سبب غيرُ مشيئة الله وقدرته، كما يقرِّرُ ابن القيِّم رحمه الله مذهبهم: «فلم يسببوا

---

(١) إعلام الموقعين، ابن القيم، (٢/٢١٤).

لذلك سببا إلا مجرد المشيئة والقدرة، وأنَّ الفاعل المختار يُرجِّحُ مثلا على مثل بلا مرجح ولا سبب ولا حكمة ولا غاية يفعل لأجلها، ونَفَوا الأسباب والقوى والطبائع والقرائن والحكم والغايات حتى يقول من أثبت الجوهر الفرد منهم أن الفلك والرَّحا - ونحوهما مما يدور - متفكك دائما عند الدوران، والقادر المختار يعيده كل وقت كما كان، وأنَّ الألوان والمقادير والأشكال والصفات تُعدَم على تعاقب الآنات، والقادر المختار يعيدُها كلَّ وقت، وأن ملوحة ماء البحر كل لحظة تُعَدم وتذهب، ويعيدها القادر المختار، كل ذلك بلا سبب ولا حكمة ولا علة»[(١)].

فتصوُّر الأشاعرة لمفهوم الإلهية كانت نتيجتُه نفيَ الأفعال الطبيعية وخصائص الموجودات، كما قرر ذلك ابنُ رشد الذي ناقش نفي الأشاعرة للسببية الطبيعية: «وأما الذي قاد المتكلِّمين من الأشاعرة إلى هذا القول فهو الهروبُ من القول بفِعل القوى الطبيعية التي رَكَّبها الله في الموجودات، كما رَكَّب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة، فهربوا من القول بالأسباب؛ لئلا يدخل عليهم القول: بأنَّ هاهنا أسبابا فاعلة غير الله»[(٢)].

والحق أنَّ نسبة الأفعال للطبيعة أو الخصائص للموجودات = لا ينافي فاعلية الله أبدًا، بل هو دليل إثبات لوجود الله ﷻ وحكمته وعظيم صُنعه؛ فالكون بما فيه من أفعال وخصائص هو خلقٌ لله - تعالى -، وتحت مشيئته، وقد اقتضت حكمتُه أن يرتِّب العالَمَ ترتيب أسباب على مسببات، كما يقرر ذلك ابن القيّم رحمه الله: «أنَّه - سبحانه - يفعل بمشيئته وقدرته وإرادته، ويفعَلُ ما يفعلُه بأسباب وحكم وغايات محمودة، وقد أودع العالَمَ من القُوى والطبائع والغرائز والأسباب والمسببات ما به قام الخلقُ والأمر، وهذا قول جمهور أهل الإسلام وأكثر طوائف النُّظار، وهو قول الفقهاء قاطبة إلا من خلَّى الفقه ناحية وتكلم بأصول النُّفاةِ؛ فعادى فقهُه أصولَ دينه»[(٣)].

وابن القيّم رحمه الله يستنكر مذهبهم هذا، ويعتبره قدحا في الشرع والحكمة والتوحيد، فيقول رحمه الله: «وإنكار أن تكون أسبابا بالكلية قدح في الشرع والحكمة»[(٤)].

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٢٠٦).

(٢) مناهج الأدلة، ابن رشد، ص (١٦٩- ١٧٠).

(٣) المصدر السابق.

(٤) مدارج السالكين، ابن القيم، (١/٢٥٧)، و ص (٢٤٨)، هامش (٢).

كما أورَد ذلك ابنُ رشد الذي هو أشهر المناقشين للأشاعرة في السببية، فيقول: «ولو علموا ... أنه يجب من جهة النِّظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالِمٍ، وإلا كان النظام فيها بالاتفاق، لما احتاجوا أنْ يُنكِروا أفعال الطبيعة، فينكروا جندا من جنود الله -تعالى - التي سخرها الله - تعالى- لإيجاد كثير من موجودات بإذنه ولحفظها. وذلك أن الله - تبارك وتعالى - أوجد الموجودات ... في ذوات تلك الموجودات، وهي النفوس والقوى الطبيعية، حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة. فمَن أظلمُ ممن أبطل الحكمة، وافترى على الله الكذب؟!»(١).

وأيضًا؛ مذهبهم هذا ينفي أن يكون للأعشاب أو الأدوية تأثيرٌ في شفاء المرضى، إنما يحصل الشفاء - في رأيهم - بسبب العادة بأن يخلق الله الشفاء عقب تناول الدواء، وهذا منافٍ لعلوم الطب القائمة على العلاقة السببية. يقول ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ: «فصناعة الطب وعملُه مبني على معرفة الأسباب والعلل، والقوى والطبائع والخواص، فلو نَفوا ذلك وأبطلوه، وأحالوا على محض المشيئة وصرف الإرادة المجردة عن الأسباب والعلل، وجعلوا حقيقة النار مساوية لحقيقة الماء، وحقيقة الدواء مساوية لحقيقة الغذاء، ليس في أحدهما خاصية ولا قوة يتميز بها عن الآخر = لفسد علم الطب، ولبطلت حكمة الله فيه، بل العالم مربوط بالأسباب والقوى، والعلل الفاعلية والغائية»(٢).

فإنكار السببية الطبيعية مرفوض تمامًا لدى ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ الذي أثبت للموجودات خصائص وطبائع؛ لما في إنكارها من القدح في التوحيد والشرع والحكمة الربانية من خلق الموجودات، ولما فيه من الإخلال بالحياة الطبيعية بالتعاطي مع الطبيعة والاستفادة منها والتطور في العلم.

---

(١) مناهج الأدلة، ابن رشد، ص (١٧٠-١٧١).

(٢) مدارج السالكين، ابن القيم، ص (٢٥٦ ).

# المبحث الثالث

# آثار موقف ابن القيم رحمه الله من مبدأ السببية

وفيه ثلاث مطالب:

## المطلب الأول

## مجال التوحيد

إثبات مبدأ السببية وترتيب الأسباب والمسببات بهذا النظام المتقن البديع يزيد المعرفةَ بالله والإيمان به؛ فالله تبارك وتعالى جعل تحقيق التوحيد مبنيا على السببية؛ فاتباع الحق والقيام بكمال العبودية والإخلاص مبني على السببية الشرطية في التكليف، والعبد مأمور بأن يقف مع الأسباب، كما يقول ابن القيّم رحمه الله: «وقوف مأمور به مطلوب، وهو أن يقف معها حيث أوقفه الله ورسوله، فلا يتعدى حدودها، ولا يُقصر عنها، فيقف معها مراعاةً لحدودها وأوقاتها وشرائطها، وهذا الوقوف لا تتم العبودية إلا به»[1]، ويدلِّل ابن القيّم رحمه الله على هذا المعنى من خلال قصة آدم عليه السلام وإنزاله الأرض، فيقول: «ولما أهبطه – سبحانه – من الجنة، وعَرَّضه وذريته لأنواع المحن والبلاء = أعطاهم أفضل مما منعهم، وهو عهدُه الذي عَهِد إليه وإلى بنيه، وأخبر أنه من تمسك به منهم صار إلى رضوانه ودار كرامته. قال – تعالى – عقب إخراجه منها ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [البقرة: ٣٨]، فلما كسره – سبحانه – بإهباطه من الجنة جبَره وذريته بهذا العهد الذي عهده إليهم، فقال – تعالى –: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى﴾، وهذه هي إن الشرطية المؤكدة بما الدالة على استغراق الزمان، والمعنى: أي وقت، وأي حين، أتاكم من يهدى، وجعل جواب هذا الشرط جملة شرطية. والمقصود أن جواب الشرط في الآية المذكورة جملة شرطية، وهي قوله: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾﴾، وهذا الشرط يقتضي ارتباط الجملة الأولى بالثانية ارتباطَ العلة

---

(١) مدارج السالكين، ابن القيم، (٣/٤٤٤).

بالمعلول والسبب بالمسبب، فيكون الشرط -الذي هو ملزومٌ- علةً ومقتضيًا للجزاء»[(١)].

فكمال عبودية الله ﷻ والقيام بأمره ونهيه لا يقوم إلا بالسببية، يقرر ذلك ابن القيّم رحمه الله بقوله: «إنَّ الله ﷻ أرسل رسله، وأنزل كتبه، وخلق السماوات والأرض ليُعرف ويُعبد ويُوحَّد ويكون الدينُ كلُّه لله، والطاعةُ كلُّها له، والدعوةُ له»[(٢)]، ثم يستدل رحمه الله بقوله – تعالى –: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، فيقول: «فأخبر – سبحانه – أنه إنما خلقهم للعبادة، وكذلك إنما أرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه ليعبدوه؛ فالعبادة هي الغاية التي خُلِقوا لها»[(٣)]. ويقول في موضع آخر: «فهذه الغاية هي المرادة من العِباد، وهي أن يعرفوا ربهم ويعبدوه وحده. وأما الغاية المرادة بهم فهي الجزاء بالعدل والفضل، والثواب والعقاب»[(٤)].

فالله ﷻ أتقن هذا الكون بترتيب سببي منظم به يأمر وينهى ويشرع الشرائع ويدبر الأمر ويبرم القضاء ويتصرف في ملكة، ويثيب ويعاقب في الآخرة فيجازي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، وبإثبات السببية يعرف الله – تعالى – بأسمائه وصفاته وأفعاله وآياته، ويعبد ويشكر ويذكر ويطاع، ويَعلم خلقُه أنه لا إله غيره ولا رب سواه، وتثبت حكمته وإرادته. يقرر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «وتحرير ذلك أن العبد يُراد به المعبَّد الذي عبَّدَه اللهُ فذلّلهُ ودبره وصرفه. وبهذا الاعتبار فالمخلوقون كلهم عِباد الله؛ الأبرار منهم والفجار، والمؤمنون والكفار، وأهل الجنة وأهل النار؛ إذ هو ربهم كلِّهم ومليكُهم، لا يخرجون عن مشيئته وقدرته وكلماته التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر؛ فما شاء كان وإن لم يشاءوا. وما شاءوا إن لم يشأه لم يكن، كما قال – تعالى –: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾[آل عمران: ٨٣]؛ فهو – سبحانه – رب العالمين وخالقهم ورازقهم ومحييهم ومميتهم ومقلب قلوبهم ومصرف أمورهم، لا رب لهم غيره، ولا مالك لهم سواه، ولا خالق لهم إلا

---

(١) مفتاح دار السعادة، ابن القيم، (١/٣٢-٣٣).

(٢) الجواب الكافي، ابن القيم، ص (١٢٧).

(٣) الفوائد، ابن القيم، ص (١٢٢).

(٤) بدائع الفوائد، ابن القيم، ص (٤/١٦٤).

هو»[١].

فإثبات السببية لدى ابن القيّم رحمه الله هو طريق عبودية الله وتوحيده والقيام بحقه، وفي ذلك يقول: «بالأسباب عُرِف الله، وبها عبد الله، وبها أطيع الله، وبها تقرب إليه المتقربون، وبها نال أولياؤه رضاه وجوارَه في جنته، وبها نصر حزبه ودينه، وأقاموا دعوته، وبها أرسل رسله وشرع شرائعه، وبها انقسم الناس إلى سعيد وشقي، ومهتدٍ وغَوِي؛ فالوقوف معها والالتفات إليها والنظر إليها: هو الواجب شرعا، كما هو الواقع قدرا»[٢]. هذا، كما أنَّ محض – في رأي ابن القيّم رحمه الله التوحيد لا يتم إلا بها، كما قال رحمه الله: «القيام بها واعتبارها وإنزالها في منازلها التي أنزلها الله فيها = هو محض التوحيد والعبودية»[٣]. والإسلام لا يتم إلا بالسببية؛ إذ «الوقوف معها فرض على كل مسلم، لا يتم إسلامه وإيمانه إلا بذلك، والله تبارك وتعالى أمرنا بالوقوف معها»[٤]، وهذا الوقوف كما بين من قبل: «وقوف مأمور به مطلوب، وهو أن يقف معها حيث أوقفه الله ورسوله، فلا يتعدى حدودها، ولا يقصر عنها؛ فيقف معها مراعاة لحدودها وأوقاتها وشرائطها، وهذا الوقوف لا تتم العبودية إلا به»[٥].

وحقيقة التوكل: الأخذ بالأسباب، والاعتماد بالقلب على المسبِّب، واعتقاد أنها بيده؛ فإن شاء منعها اقتضاءها، وإن شاء جعلها مقتضية لضد أحكامها، وإن شاء أقام لها موانع وصوارف تعارض اقتضاءها وتدفعه، يقول ابن القيِّم رحمه الله: «فالموحد المتوَكِّل: لا يلتفت إلى الأسباب، بمعنى أنه لا يطمئن إليها، ولا يرجوها ولا يخافها، فلا يركن إليها، ولا يلتفت إليها – بمعنى أنه لا يسقطها ولا يهملها ويلغيها – بل يكون قائما بها، ملتفتا إليها، ناظرا إلى مسببها – سبحانه – ومجريها، فلا يصح التوكل – شرعا وعقلا – إلا عليه سبحانه وتعالى وحده؛ فإنه ليس في الوجود سبب تام موجب إلا مشيئته وحدَه، فهو الذي سبب الأسباب، وجعل فيها القوى والاقتضاء لآثارها، ولم

---

(١) العبودية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية، تحقيق: محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي – بيروت، ط (٧)، ت (١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م)، ص (٥٠– ٥١).

(٢) مدارج السالكين، ابن القيم، (٣/٣٧٧).

(٣) المصدر السابق، (٣/٤٥٩).

(٤) المصدر السابق، (٣/٣٧٨).

(٥) المصدر السابق، (٣/٤٤٤).

يجعل منها سببا يقتضي وحدَه أثرَه، بل لابد معه من سبب يشارِكُه، وجعل لها أسبابا تضادُّها وتمانعها، بخلاف مشيئته ﷻ؛ فإنها لا تحتاج إلى أمر آخر»[1]. وقد عرَّف ابن القيّم رحمه الله التوكل بأنه: «اعتماد القلب على الله في حصول ما ينفع العبد في دينه ودنياه، ودفع ما يضره في دينه ودنياه، ولابُد مع هذا الاعتماد من مباشرة الأسباب، وإلا كان مُعطِّلا للحكمة والشرع، فلا يجعل العبد عجزَه توكلا، ولا توكله عجزا»[2].

فالتوكل من أعظم الأسباب التي يحصل بها المطلوبُ، ويندفع بها المكروه، ومن أنكر الأسباب لم يستقم منه التوكل. إلا أنَّ من تمام التوكل عدمَ الرُّكونِ إلى الأسباب، فلا يكون قيام قلب المتوكِّل إلا بالله لا بالأسباب، وأما بدنُه فيقوم بها. والأسبابُ محل حكمة الله وأمره ودينه، والتوكل متعلق بربوبيته وقضائه وقدره، فلا تقوم عبودية الأسباب إلا على التوكل، ولا يقوم التوكل إلا على العبودية.

ويقول - أيضًا - مُثبتًا كون التوحيد بإثبات الأسباب، وأن نفيها جناية على التوحيد: «كمال التوحيد بإثبات الأسباب، لا أنَّ إثباتَها نقضٌ للتوحيد، كما زعم منكروها؛ حيث جعلوا إبطالها من لوازم التوحيد؛ فجنوا على التوحيد والشرع، والتزموا تكذيب الحس والعقل، ووقعوا في أنواع من المكابرة سلَّطت عليهم أعداء الشريعة»[3].

فإثبات الأسباب، والعمل بها، وبذلها مع التوكل على الله ﷻ وعدم الاعتماد عليها = لا يتنافيان؛ إذ الأمر كله بيد الله، ولا يكون التوحيد بتعطيل الأسباب، بل هذا مما ينافي التوحيد. وقد مرَّ معنا تقسيم ابن القيّم رحمه الله لمذاهب الناس في الأسباب إلى ثلاث فرق: من غلت فيها، ومن أهملتها، ومن توسطت، وفي ذلك يقول رحمه الله: «وقد قال بعضُ أهل العلم: الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب - أن تكون أسبابا - تغيير في وجه العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية: قدح في الشرع، والتوكل معنى يلتئم من معنى التوحيد والعقل والشرع»[4].

---

(١) مدارج السالكين، ابن القيم ، (٣/٤٦٢-٤٦٣).

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط (٢٧)، ت (١٤١٥هـ /١٩٩٤م)، (٤/١٤)

(٣) مفتاح دار السعادة، ابن القيم، (٢/٢٤٤).

(٤) المصدر السابق.

ويقول رَحِمَهُ اللَّهُ في موضع آخر: «والعلل التي تُتقي في الأسباب نوعان، أحدهما: الاعتماد عليها، والتوكل عليها، والثقة بها، ورجاؤها وخوفها، فهذا شرك يرِقُ ويغلُظ. الثاني: ترك ما أمر الله به من الأسباب، وهذا أيضا قد يكون كُفرا وظلما، وبيْنَ ذلك، بل على العبد أن يفعل ما أمره الله به من الأمر، ويتوكل على الله توكُّلَ من يعتقد أن الأمر كله بمشيئة الله، سبَقَ به علمُه وحكمُه، وأنَّ السبب لا يضر ولا ينفع، ولا يعطي ولا يمنع، ولا يقضي ولا يحكم، ولا يحصل للعبدِ ما لم تسبق له به المشيئة الإلهية، ولا يُصرف عنه ما سبق به الحكم والعِلم، فيأتي بالأسباب إتيانَ من لا يرى النجاة والفلاح والوصول إلا بها، ويتوكل على الله توكل من يرى أنها لا تنجيه، ولا تحصل له فلاحا، ولا توصله إلى المقصود، فيجرِّدُ عزمه للقيام بها حرصا واجتهادا، ويفرغ قلبه من الاعتماد عليها، والركون إليها، تجريدا للتوكل، واعتمادا على الله وحده، وقد جمع النبي ﷺ بين هذين الأصلين في الحديث الصحيح، حيث يقول: **(احْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَاسْتَعِنْ بِاللهِ وَلَا تَعْجَز)**[١]؛ فأمره بالحرص على الأسباب، والاستعانة بالمسبِّب، ونهاه عن العجز، وهو نوعان: تقصير في الأسباب، وعدم الحرص عليها، وتقصير في الاستعانة بالله وترك تجريدها، فالدين كله – ظاهره وباطنه، شرائعه وحقائقه – تحت هذه الكلمات النبوية»[٢].

فموقِفُ ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ من مبدأ السببية جعله يثبتُ لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى القدرة والمشيئة والإرادة، ويُثبِت له فاعليته في هذا الكون كله؛ حيث يرى أنَّ مُثبِت الأسباب والمسبَّبات والملتفت إليها دون غلو = هو القائم بتوحيد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وعبوديته، فالدين عنده قائم على إثبات الأسباب، والوقوف معها، والنظر والالتفات إليها، ولا دِينَ إلا بذلك، وبالقيام بالأسباب مع التوكل على الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يتحقق التوحيد.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله، (٢٠٥٢/٤).

(٢) مدارج السالكين، ابن القيم، (٤٦٣/٣-٤٦٤).

## المطلب الثاني
## مجال الأفعال الإنسانية المباشرة والمتولدة

الغاية التي خُلق لأجلها الإنسان هي عبادة الله وتوحيده، كما قال الله – تعالى –: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، وكمال العُبودية لا يتحقق الا بإثبات السببية الإنسانية، وأن له مشيئةً وقدرة تحت قدرة الله، بل أمر التكليف كله والثواب والعقاب والجنة والنار لا يتحقق إلا بإثبات أن الإنسان مسؤول عن أفعاله ومُوجِد لها، بقدرة أودعها الله فيه. يقرر ذلك ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ فيُبيّن أنَّ الأمر والنهي مبنيان على: «أنَّ العباد فاعلون حقيقة، وأنَّ أفعالهم منسوبة إليهم على الحقيقة، وأنَّ قُدَرَهم وإرادتهم ودواعيهم مؤثرة في أفعالهم، وأفعالهم واقعة بحسب دواعيهم وإرادتهم، على ذلك قامت الشرائع والنبوات، والثواب، والعقاب، والحدود، والزواجر، فطرة الله التي فطر الناس عليها والحيوان»[1]. ورغم إثبات القدرة للإنسان، فهي ليست قدرة مطلقة تامة، فكل شيء خاضع لقدرة الله ومشيئته، وهو المريد القادر ﷻ، وفاعليته مُطلَقَةٌ في هذا الوجود يقول ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ: «ولا جَعَل اللهُ – سبحانه – أفعالَ عبادِه وطاعتهم ومعاصيهم أفعالا له، بل نسبها إليه حقيقة، وأخبر: أنه هو الذي جعلهم فاعلين»[2]، كما قال – تعالى –: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [السجدة: ٢٤]، وقوله – تعالى –: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [القصص: ٤١]، وقوله – تعالى –: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، وقوله – تعالى –: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْنِى مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [إبراهيم: ٤٠]، وقوله – تعالى –: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [يونس: ٢٢].

فمعرفة أنَّ للإنسان قدرةً مؤثرة في أفعاله، وأن بذله للأسباب والقيام بها في الدنيا = له جزاء في الآخرة، فالإنسان يقُوم بالأسباب الشرعية على اعتبار أنها وسائل للوصول إلى مسبباتها من دخول الجنة والنجاة من النار، فهو لم يُخلق إلا للعبادة، أي: الأخذ بالأسباب، وتأثيره في

---

(١) مدارج السالكين، ابن القيم، (٣/٣٧١).

(٢) المصدر السابق.

أفعاله يجعله مجتهدًا بالأخذ بالأسباب للوصول إلى رضى الله وثوابه، فأوامر الله ترتبط بالجزاء والعقاب، «فإن الله – سبحانه – يجزي العبد على ما عمل من خير في الدنيا ولابُد، ثم في الآخرة يوفيه أجره»(١)، كما قال – تعالى –: ﴿وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: ١٨٥].

فالجزاء في الدنيا والآخرة من جنس العمل ومماثلا للعمل من جنسه في الخير والشر، وهذه شريعة الله ﷻ فلم يُخلق البشرُ سُدى، إنما هم مكلفون، ولهم قدرة، وليسوا مستقلين بها. يقول ابن القيِّم رحمه الله: «فمَن ستر مسلما ستره الله، ومَن يسَّر على مُعسِر يسَّر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومَن نَفَّس عن مؤمن كُربة من كُرب الدنيا نَفَّسَ الله عنه كُربة من كُرب يوم القيامة، ومَن أقال نادما أقاله اللهُ عثرتَه يوم القيامة...، فهذا شرعُ الله وقدَرُه ووحيُه وثوابُه وعِقابُه، كلُّه قائم بهذا الأصل، وهو إلحاق النظير بالنظير، واعتبار المثل بالمثل، ولهذا يذكر الشارعُ العِلل والأوصاف المؤثرة والمعاني المعتبرة في الأحكام القدرية والشرعية والجزائية؛ ليدل بذلك على تعلق الحكم بها أين وجدت، واقتضائها لأحكامها، وعدم تخلفها عنها إلا لمانع يعارض اقتضاءها ويوجِب تخلُّفَ أثرها عنها»(٢).

ومن هذا قوله ﷻ: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴿٣٩﴾ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ﴿٤٠﴾﴾[القيامة: ٣٦ – ٤٠]، يقول ابن القيِّم رحمه الله: «فاحتَجَّ – سبحانه – على أنه لا يترك الإنسان مهملا معطلا عن الأمر والنهي والثواب والعقاب»(٣).

والإنسان يزداد من الطاعات ويترك المعاصي حين يعلم أن له قدرةً مؤثرة يفعل بها ويترك. وقد قرَّر ذلك ابن القيِّم رحمه الله بقوله: «فمتى أتى العبدُ بالسبب، وقع المقدُور، ومتى لم يأت بالسببِ انتفى المقدور، وهذا كما قَدَّر الشِّبع والرِّيَّ بالأكل والشرب، وقَدَّر الولدَ بالوطء، وقَدَّر

(١) إعلام الموقعين، ابن القيم، (٢/١٢٥).

(٢) المصدر السابق، (١/١٥٠).

(٣) الصواعق المرسلة، ابن القيم، (٢/٤٨٠).

حصول الزَّرع بالبذر، وقَدَّر خروج نفس الحيوان بذبحه، وكذلك قَدَّر دخول الجنة بالأعمال، ودخول النار بالأعمال»[(١)].

والإنسانُ يعلم أنه محاسب على أفعاله المباشرة والمتولدة، وعلى هذا الأساس سَنَّ الله الحدود في الحياة الدنيا، والثواب والعقاب في الآخرة، وهو يعلم - كذلك - أن له مسؤولية في بذل الأسباب الشرعية والاستفادة من الأسباب الكونية في الزراعة والرعي والصناعة وسبل التكسب والتداوي وغيرها مما تستقيم به الحياة الدنيوية، ومن ذلك قوله - تعالى -: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: ٢٥].

فابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يثبت السببية الإنسانية، ويضعها في مكانها الصحيح، دون غلو فيها ولا تفريط، بما يعطي الإنسان مسؤولية عن أفعاله، ويدفعه لبذل الأسباب الشرعية ليصل لرضا الله والسعادة في الدارين، ويبذل الأسباب الكونية فيَعمُر الأرض التي استخلفه الله فيها. وإثبات السببية في الأفعال الإنسانية نتج عنه إقامة الحدود وحفظ الدين.

---

(١) الجواب الكافي، ابن القيم، ص (١٧).

# المطلب الثالث
# مجال الطبيعيات

خلق الله الموجودات في الكون لحكمة وأودع فيها خصائص وميزات وأفعالا، وجعلها أسبابا يخلق بها ما يشاء، ولا تخرج أبدًا عن مشيئة الله وقدرته وإرادته. وليس لها قدرة مستقلة كما يقول ابن القيِّم رَحِمَهُ اللهُ: «ليس لها من ذاتها ضر ولا نفع ولا تأثير البتة، إن هي إلا خلق مسخر مصرف مربوب لا تتحرك إلا بإذن خالقها ومشيئته وغايتها»[(١)].

ولإثبات السببية الطبيعية آثار متعددة، منها زيادة الإيمان بالله ﷻ، فمن خلال معرفة طبائعها وأفعالها وما تُحدِثه من تأثير في مسبباتها تزداد معرفة الله ﷻ والإيمان به؛ فهذا الكون البديع والمنظم دليل على عظمة خالقه ومدبره. يقول ابن القيِّم رَحِمَهُ اللهُ: «ثُمَّ تأملْ هذا الفَلَك الدوَّار - بشمسه وقمره ونجومه وبُروجِه -، وكيف يدور على هذا العالم هذا الدوران الدائم إلى آخر الأجل، على هذا الترتيب والنظام، وما في طي ذلك من اختلاف الليل والنهار والفصول والحر والبرد، وما في ضمن ذلك من مصالح ما على الأرض من أصناف الحيوان والنبات، وهل يخفى على ذي بصيرة أن هذا إبداع المبدع الحكيم وتقدير العزيز العليم؟! ولهذا خاطب الرسل أمتهم مخاطبة من لا شك عنده في الله، وإنما دعوهم إلى عبادته وحده، لا إلى الاقرار به»[(٢)]، كما في قوله - تعالى -: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ۝ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ ۝﴾ [النحل: ٥-٧].

فالمتأمل في الأنعام، وهي سبب طبيعي، يجد عظمة خلق الله ويزدد إيمانا وتصديقا به؛ فقد خلق الله الأنعام، فسخَّرها للبشر، وجعل منها مسببات عديدة؛ منها: اتخاذهم أصوافها وأوبارها وأشعارها ملابس يدفئون بها، ومنافع من ألبانها، وظهورها يركبونها، ومن الأنعام ما يأكلون لحمه؛ كالإبل والبقر والغنم. وابن القيِّم رَحِمَهُ اللهُ يحكي ذلك فيقول: «أثنى - تعالى - على عباده المتفكِّرين

---

(١) مفتاح دار السعادة، ابن القيم، (٢/٢٦٩).

(٢) المصدر السابق، (١/٢١٢).

في مخلوقاته بأن أوصلهم فكرُهم فيها إلى شهادتهم بأنه - تعالى - لم يخلقها باطلا، وأنهم لما علموا ذلك وشهدوا به = علموا أنَّ خلقَها يستلزم أمره ونهيه وثوابه وعقابه، فذكروا في دعائهم هذين الأمرين فقالوا: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾ رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [آل عمران: ١٩١- ١٩٢]»[(١)].

ومن آثار التصديق بآثار وأفعال الطبيعيات ازدياد الإيمان باليوم الآخر، كما أنَّ في نزول المطر وإحياء الأرض الميتة دليلا على قدرة الله ﷻ على إحياء الموتى في الآخرة. كما في قوله - تعالى -: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ﴿٩﴾ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ ﴿١٠﴾ رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَٰلِكَ الْخُرُوجُ﴾ [ق: ٩ - ١١]، وابن القيّم رحمه الله يقرر ذلك بقوله: «ثم دعاهم إلى التفكر في مادة أرزاقهم وأقواتهم وملابسهم ومراكبهم وجناتهم، وهو الماء الذي أنزله من السماء وبارك فيه، حتى أنبت به جنات مختلفة الثمار والفواكه، ما بين أبيض وأسود وأحمر وأصفر وحلو وحامض وبين ذلك، مع اختلاف منابعها وتنوع أجناسها، وأنبت به الحبوب كلَّها على تنوعها واختلاف منافعها وصفاتها وأشكالها ومقاديرها، ثم أفرد النَّخل لما فيه من موضع العبرة والدلالة التي لا تخفى على المتأمل، وأحيا به الأرض بعد موتها، ثم قال: ﴿كَذَٰلِكَ الْخُرُوجُ﴾، أي: مثل هذا الإخراج من الأرض للفواكه والثمار والأقوات والحبوب = خروجُكم من الأرض بعد ما غُيِّبتم فيها»[(٢)].

ومن خلال تأمُّل الكون والطبيعيات تُعرف العلاقة بين السبب والمسبَّب؛ فالمسبب يحدث بالسبب عند وجود الشرائط وانتفاء الموانع، كما قرر ذلك ابن تيمية رحمه الله في قوله: «وذلك أن الله ﷻ يعلم الأمور على ما هي عليه، وهو قد جعل للأشياءِ أسبابا تكون بها، فيعلم أنها تكون بتلك الأسباب، كما يعلم أن هذا يولَدُ له بأن يطأ امرأة فيحبلها، فلو قال هذا: إذا علم الله أنه يولد لي فلا حاجة إلى الوطء = كان أحمق؛ لأن الله علم أن سيكون بما يقدره من الوطء وكذلك إذا علم أن هذا ينبت له الزرع بما يسقيه من الماء ويبذره من الحب، فلو قال: إذا علم أن سيكون

---

(١) بدائع الفوائد، ابن القيم، (١٦٦/٤).

(٢) الفوائد، ابن القيم، ص (٧-٨).

فلا حاجة إلى البذر = كان جاهلا ضالا؛ لأن الله عَلِم أن سيكون بذلك، وكذلك إذا علم الله أن هذا يشبع بالأكل، وهذا يروى بالشرب، وهذا يموت بالقتل، فلا بد من الأسباب التي عَلِم الله أن هذه الأمور تكون بها»(١).

وعلى إثبات السببية الطبيعية وخصائص الموجودات الطبيعية تقوم المصالح وتدفع المضار، كما يقول ابن القيّم رحمه الله: «كما أن ذلك ثابت في الداء والدواء، وقد تداوى النبي، وأمر بالتداوي، وأخبر أنه ما أنزل الله داء إلا أنزل له دواء إلا الهرم، فأعلمنا أنه خالق أسباب الداء وأسباب الدواء المعارضة المقاومة لها، وأمرنا بدفع تلك الأسباب المكروهة بهذه الأسباب، وعلى هذا قيام مصالح الدارَين، بل الخلق والأمر مبني على هذه القاعدة؛ فإن تعطيل الأسباب وإخراجها عن أن تكون أسبابا تعطيل للشرع ومصالح الدنيا، والاعتماد عليها والركون إليها، واعتقاد أن المسببات بها وحدها، وأنها أسباب تامة = شرك بالخالق عز وجل وجهل به، وخروج عن حقيقة التوحيد. وإثبات مسببيتها على الوجه الذي خلقها الله عليه وجعلها له = إثبات للخلق والأمر، للشرع والقدر، للسبب والمشيئة، للتوحيد والحكمة»(٢)، فإثبات ابن القيّم رحمه الله لخصائص الموجودات الطبيعية إثبات للشرع والخلق والأمر والتوحيد، وضمان لتحصيل المصالح.

ومن آثار إثبات السببية على الطبيعيات معرفة مسخرات الكون واستغلالها فيما يخدم الإنسان ويطور حياته؛ فالشِّفاء والمرض والإحراق والقطع وغيرها، لا تحدث إلا بوجود خصائص للموجودات وطبائع لها، يقول ابن القيّم رحمه الله: «فإن مبنى الشفاء والبرء على دفع الضد بضده، وحفظ الشيء بمثله؛ فالصحة تحفظ بالمثل، والمرض يدفع بالضد، أسباب ربطها بمسبباتها الحكيم العليم خلقا وأمرا، ولا يتم هذا إلا بقوة من النفس الفاعلة، وقبول من الطبيعة المنفعلة، فلو لم تنفعل نفس الملدوغ لقبول الرقية، ولم تقو نفس الراقي على التأثير، لم يحصل البرء»(٣).

ومن آثار مبدأ السببية لدى ابن القيّم رحمه الله في مجال الطبيعيات إثبات حدوث المعجزة، فالله تبارك وتعالى، مثل ما خلق الأسباب والمسببات في الطبيعة، قد يخرق العادة في ترتيب المسببات على

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٨/٦٨).

(٢) المصدر السابق.

(٣) مدارج السالكين، ابن القيم، (١/٨٠).

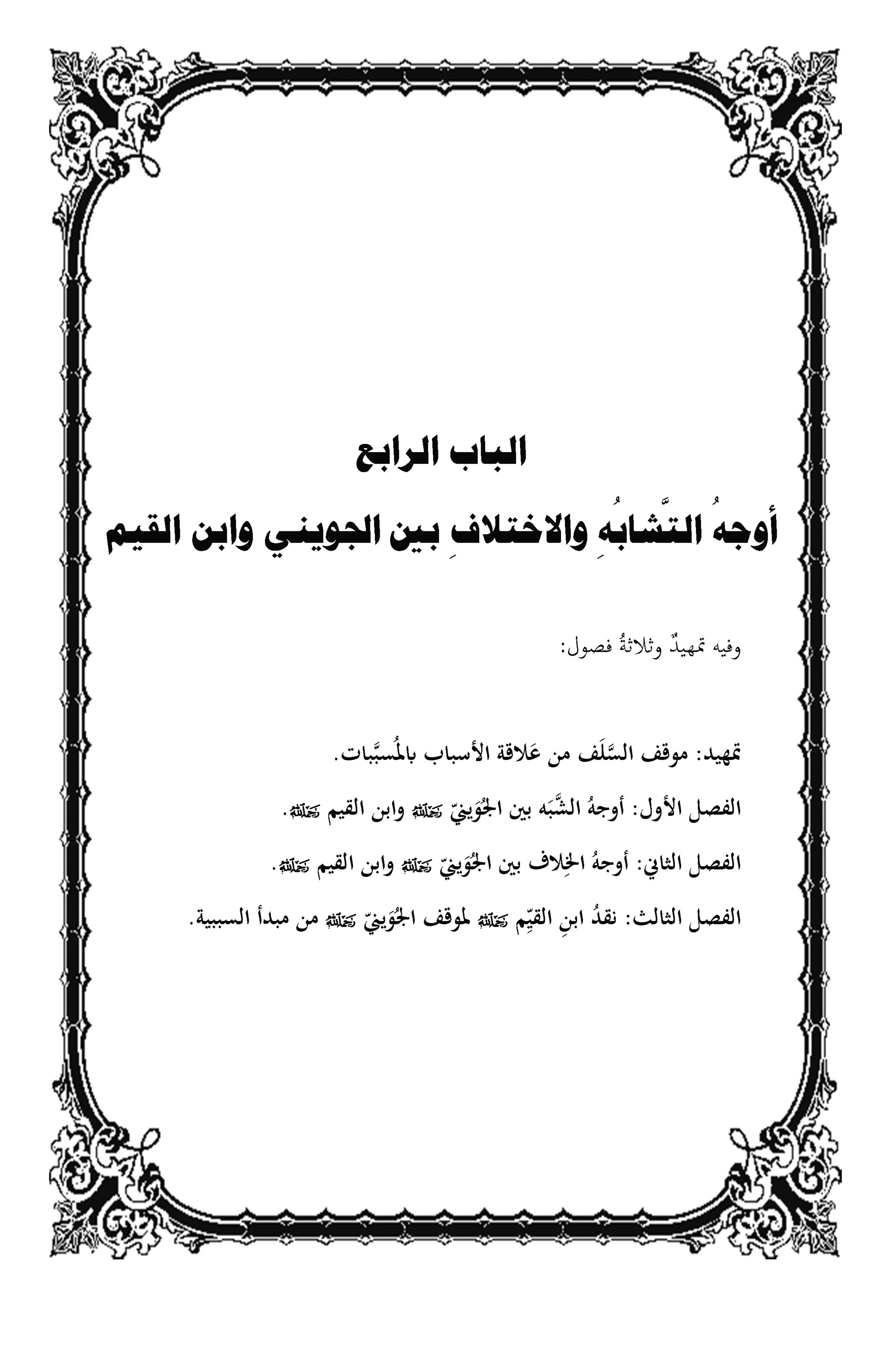
الأسباب في الطبيعة إذا كان في هذا الخرق المصلحة. يقول ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ: «كما عَطَّل النار التي أُلقى فيها إبراهيم، وجعلها عليه بردًا وسلامًا، عن الإحراق؛ لما في ذلك من المصالح العظيمة، وكذلك تعطيل الماءِ عن إغراق موسى وقومه، وعما خلق عليه من الإسالة والتقاء أجزائه بعضها ببعض هو؛ لما فيه من المصالح العظيمة والآيات الباهرة والحكمة التامة التي ظهرت في الوجود وترتب عليها من مصالح الدنيا والآخرة ما ترتب»[1].

فإثبات ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ للسببية في مجال الطبيعيات نتج عن إثبات تعليل أفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى والعلَّة الغائية من خلق هذه الموجودات، واستحقاقه - وحده - لكمال العبودية والتوحيد، فهو الخالق والمدبر، وكلُّ شيء في الكون خاضع لإرادته ومشيئته حتى وإن جعل في المخلوقات طبائع خاصة بها لها آثارها المحسوسة، وهذا يفتح المجال للاستفادة منها في حياة الإنسان الدنيوية واكتشاف ما فيها من الخصائص والطبائع والتطور العلمي.

ونخلص في نهاية هذا الفصل إلى موقف ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ من دعاوى إنكار السببية، ومناقشته لأدلتهم ورده عليهم انطلاقًا من مذهبه المثبت لمبدأ السببية، وآثار مذهبه هذا على التوحيد والأفعال الإنسانية والطبيعيات، فقد أثبت التوحيد لله وحده، و أثبت مسؤولية الإنسان عن أفعاله تحت مشيئة الله وقدرته، ومذهبه في السببية يساعد على الاستفادة من الطبيعة والتطور العلمي وتحقيق خلافة الإنسان على الأرض وإعمارها.

---

(١) طريق الهجرتين، ابن القيم، ص (١٦٠).



# الباب الرابع

# أوجهُ التَّشابُهِ والاختلافِ بين الجويني وابن القيم

وفيه تمهيدٌ وثلاثةُ فصول:

**تمهيد: موقف السَّلَف من عَلاقة الأسباب بالمُسبَّبات.**

**الفصل الأول: أوجهُ الشَّبَه بين الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ وابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ.**

**الفصل الثاني: أوجهُ الخِلاف بين الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ وابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ.**

**الفصل الثالث: نقدُ ابنِ القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ لموقف الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ من مبدأ السببية.**

## تمهيد

## موقف السلف من علاقة الأسباب بالمسببات

السلف ﷺ أثبتوا وجود الأسباب والمسببات، وعلاقتهما الضرورية ببعض، فلا يحدث المسبب إلا بحدوث السبب قبله، بعد مشيئته الله وإرادته؛ فكل شيء خاضع لأمره وحكمته ﷻ. يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالذي عليه السلف وأتباعهم وأئمة أهل السنة وجمهور أهل الإسلام المثبتون للقدر المخالفون للمعتزلة = إثبات الأسباب وأن قدرة العبد مع فعله لها تأثير كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها؛ والله – تعالى – خلق الأسباب والمسببات. والأسباب ليست مستقلة بالمسببات، بل لابُدَّ لها من أسباب أخر تعاونها، ولها – مع ذلك – أضداد تمانعها، والمسبب لا يكون حتى يخلق الله جميع أسبابه ويدفع عنه أضداده المعارضة له، وهو – سبحانه – يخلق جميع ذلك بمشيئته وقدرته كما يخلق سائر المخلوقات»(١).

فالأسباب تؤثر في مسبباتها وهي غير مستقلة بالتأثير، ووجود المسبب مرتبط بالضرورة بحصول السبب أولًا؛ فالمسبب يحدث بعد السبب على الترتيب. كما قرر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية، فيقول: «فإن المسببات يجب وجودها عند وجود أسبابها، بمعنى أن الله يحدثها حينئذ ويشاء وجودها، لا بمعنى أنه أمر بها شرعا ودينا، ولا ينازع أحدٌ في أن الأمر بالأسباب الموجبة – كالقتل – ليس أمرا بمسبباتها الذي هو الإزهاق، وكذلك الأسباب لا بد منها في وجود المسببات، بمعنى أن الله لا يحدث المسببات ويشاؤها إلا بوجود الأسباب، لا بمعنى أن الله أمر بالأسباب شرعا ودينا، فما لا يتم الواجب إلا به مما هو سابق له أو هو لازم لوجوده، إذا لم يكن للشارع فيه طلب شرعي، فإنه يجب وجوده وجوبا عقليا، إذا امتثل العبد الأمر الشرعي»(٢).

وقد وجد الأمر بالأخذ بالأسباب للحصول على المسببات في القرآن والسنة وسير الصحابة ﷺ وسير السلف الصالح – رحمهم الله –؛ فالله ﷻ قد رتب حصول المسبب على

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٤٨٧/٨).

(٢) الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، (٢١٣/٦).

السبب؛ فقد رتب ﷻ حصول الخير والشر في الآخرة على حصول الأسباب الشرعية، ورتَّب حصول الخير والشر في الحياة الدنيا على حصول الأسباب الكونية. وقد دلَّ القرآن على الأمر بالأخذ بالأسباب الشرعية في مواضع كثيرة جدًا؛ منها قوله - تعالى -: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٢٩﴾ ﴾ [الأنفال: ٢٩]، فذكر الله ﷻ في هذه الآية أن نيل الفضل العظيم من الله مترتب على طاعة العبد لربه.

يقول الطبري: «الفضل العظيم عليكم وعلى غيركم من خلقه بفعله ذلك وفعل أمثاله. وإنَّ فعله جزاءٌ منه لعبده على طاعته إياه، لأنه الموفِّق عبدَه لطاعته التي اكتسبها، حتى استحقَّ من ربه الجزاء الذي وعدَه عليها»[1]، ويقول ابن كثير: «فإنَّ من اتقى الله بفعل أوامره وترك زواجره، وُفِّق لمعرفة الحق من الباطل، فكان ذلك سبب نصره ونجاته ومخرجه من أمور الدنيا، وسعادته يوم القيامة، وتكفير ذنوبه»[2]، فالجزاء في الآخرة مترتب على العمل في الحياة الدنيا.

وكما يقول - تعالى -: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٨﴾ ﴾ [الحديد: ٢٨]، فالمقصود بهذه الآية هم أهل الكتاب الذين آمنوا بعيسى عليه السلام وبمحمد ﷺ عندما بعث بالإسلام، فوعدهم الله بضعفين من الأجر بسبب هذا الإيمان بالنبيين عليهما السلام. يقول البغوي: «﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ﴾ [البقرة:٢٧٨]، الخطاب لأهل الكتابين من اليهود والنصارى، يا أيها الذين آمنوا بموسى وعيسى اتقوا الله في مُحَمَّد ﷺ وآمنوا برسوله ﷺ يؤتكم كفلين، نصيبين، من رحمته، يعني: يؤتكم أجرين لإيمانكم بعيسى عليه السلام والإنجيل، وبمحمد ﷺ والقرآن»[3].

ولأن الله ﷻ جعل الأجر والفضل في الآخرة على قدر طاعته في الدنيا، فمن المحال أن ينال الأجر والفضل في الآخرة من لم يبذل أسباب الطاعة والتقوى في الدنيا، وفي ذلك يقول -

---

(١) جامع البيان، الطبري، (٤٨٨/١٣).

(٢) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٤٣/٤).

(٣) معلم التنزيل، البغوي، (٣٦/٥).

تعالى -: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝٣٥ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦]، يقول الطبري: «أفنجعل - أيها الناس - في كرامتي ونعمتي في الآخرة الذين خضعوا لي بالطاعة، وذَلُّوا لي بالعبودية، وخشعوا لأمري ونهيي، كالمجرمين الذي اكتسبوا المآثم، وركبوا المعاصي، وخالفوا أمري ونهيي؟! كلا ما الله بفاعل ذلك. وقوله: ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ أتجعلون المطيع لله من عبيده، والعاصي له منهم - في كرامته - سواء؟! يقول جل ثناؤه: لا تُسَوُّوا بينهما؛ فإنهما لا يستويان عند الله، بل المطيع له الكرامة الدائمة، والعاصي له الهوان الباقي»[١]، فاختلاف النهاية في الآخرة متناسب مع اختلاف بذل الأسباب في الدنيا، وكل نتيجة مترتبة على سبب شرعي.

وكما يأمر الله ﷻ بالأسباب الشرعية ويبين نتيجة الأخذ بها وأنها مرتبطة ببعضها، يوضح - سبحانه - كذلك أنَّ خلق الأسباب الكونية ورتَّب المسببات عليها. ومن أمثلة ذلك قوله - تعالى -: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ۝٦١ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا ۝٦٢﴾ [الفرقان: ٦١، ٦٢]، وغيرها كثير من الآيات التي توضح أن خلق الشمس والقمر، بما أودع الله بهما من خصائص، أنهما أسباب كونية؛ الأخذ بها والاستفادة منها يترتب عليه مسببات دينية ودنيوية لا حصر لها، وهي مرتبطة بها ارتباطًا ضروريًا؛ كأوقات الصلوات أو الصيام أو الحج، وأوقات النوم والعمل ومواسم الزراعة والصيد وغيرها.

وكما في قوله ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ۝١٠ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۝١١﴾ [النحل: ١٠- ١١]؛ فالمطر سبب طبيعي ينتج عنه مسببات؛ كإرواء العطش وإنبات الزرع ورعي الأنعام، ورغم كثرة أصناف النباتات واختلاف أشكالها، إلا أن إنباتها كان بمشيئة الله ومن ثَمَّ بسبب نزول المطر. يقول ابن كثير: «يُخرجها من الأرض بهذا الماء الواحد، على اختلاف صنوفها وطُعومها وألوانها وروائحها وأشكالها»[٢].

---

(١) جامع البيان، الطبري، (٢٣/٥٥٢).

(٢) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٤/٥٦١).

فتأثير الأسباب الطبيعيَّة في مسبباتها بإذن الله، والعلاقة بين السبب والمسبب ضرورية؛ فالله يخلق السحاب بالرياح، وينزل الماء بالسحاب، ويُنْبِتُ النباتَ بالماء، ونحو ذلك.

وكما تحدث القرآن الكريم عن العلاقة الضرورية بين الأسباب الشرعية والكونية وبين مسبباتها ونتائجها وآثارها، نجد السنة النبوية عامرة بالحديث عنها. ومن ذلك ما رواه عليٌّ ﵁ قال: كُنَّا جُلُوسًا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَمَعَهُ عُودٌ يَنْكُتُ فِي الأَرْضِ، وَقَالَ: **(مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا قَدْ كُتِبَ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ أَوْ مِنَ الجَنَّةِ)** فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ القَوْمِ: أَلاَ نَتَّكِلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «لاَ، اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ. ثُمَّ قَرَأَ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ﴾ [الليل: ٥] الآيَةَ»[١]؛ فهذا دليل على ارتباط جزاء الآخرة بالأسباب الشرعية وبذلها في الدنيا، وهذا كلُّه كتبه الله وقدَّره ويسَّر أهل الجنة لعمل أهل الجنة وأهل النار لعمل أهل النار.

يقول ابن بطال: «جميع مخلوقات الله من المكونات بأمره بكلمة «كن» من حيوان أو غيره، أو حركات العباد واختلاف إرادتهم وأعمالهم بمعاص أو طاعات، كلٌّ مقدر بالأزمان والأوقات، لا مزيد في شيء منها، ولا نقصان عنها، ولا تأخير لشيء منها عن وقته، ولا تقديم قبل وقته»[٢]. ويقول ابن تيمية: «فجميع الأسباب قد تقدم علم الله بها وكتابته لها وتقديره إياها وقضاؤه بها، كما تقدم ربط ذلك بالمسببات، كذلك أيضا الأسباب التي بها يخلق النبات من إنزال المطر وغيره من هذا الباب»[٣].

ويقول أيضًا ابن تيمية ﵀: «فبين النبيُّ ﷺ أن الله عَلِم أهل الجنة من أهل النَّار، وأنه كتب ذلك ونهاهم أنْ يتَّكلوا على هذا الكتاب ويَدَعُوا العَمَلَ، كما يفعله الملحدون. وقال: كلٌّ ميسر لما خلق له، وإن أهل السعادة ميسَّرون لعمل أهل السعادة، وأهل الشقاوة ميسرون لعمل أهل الشقاوة، وهذا من أحسن ما يكون من البيان»[٤].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب القدر، باب وكان قدر الله قدرا مقدورا، (١٢٣/٨).

(٢) شرح صحيح البخاري، ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد- السعودية، الرياض، ط (٢)، ت (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م )، (٣٠٣/١٠).

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٢٧٧/٨).

(٤) السابق، (٦٨/٨).

وعن أبي هريرة ﷺ أنَّ النبي ﷺ قال: «**مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً**»[١]؛ فهذ الحديث يدلُّ صراحة على الأمر بالأخذ بالأسباب الكونية، ومنها التداوي، إثبات العلاقة بين الأسباب والمسببات، وإثبات الخصائص الطبيعية للموجودات، وأن لها أثرًا على مسبباتها. ومن ذلك – أيضا – إثبات خاصية الشفاء للعسل، كما في الحديث عن أبي سعيد ﷺ: أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: أَخِي يَشْتَكِي بَطْنَهُ، فَقَالَ: (**اسْقِهِ عَسَلًا**)، ثُمَّ أَتَى الثَّانِيَةَ، فَقَالَ: (**اسْقِهِ عَسَلًا**)، ثُمَّ أَتَاهُ الثَّالِثَةَ فَقَالَ: (**اسْقِهِ عَسَلًا**)، ثُمَّ أَتَاهُ فَقَالَ: قَدْ فَعَلْتُ؟ فَقَالَ: (**صَدَقَ اللَّهُ، وَكَذَبَ بَطْنُ أَخِيكَ، اسْقِهِ عَسَلًا**)، فَسَقَاهُ فَبَرَأَ[٢]. ومن هذا – كذلك – ما ذكره النبي ﷺ عن خاصية الشفاء للحبة السوداء؛ فعن عائشة ﷺ أنها سمعت النبي ﷺ يقول: (**إِنَّ هَذِهِ الحَبَّةَ السَّوْدَاءَ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ، إِلَّا مِنَ السَّامِ**) قُلْتُ: وَمَا السَّامُ؟ قَالَ: (**المَوْتُ**)[٣]، ونحو ذلك من الأحاديث كثير[٤]، وكلها تؤكد العلاقة بين هذه الأسباب الطبيعية وبين آثارها المحسوسة في جسد الإنسان وصحته[٥].

وأيضًا نهي الرسول ﷺ عن إبقاء النار مشتغله ليلًا في المنزل؛ إثباتًا للعلاقة بينها كسبب وبين الإحراق كأثر ونتيجة، كما في قوله ﷺ: (**لاَ تَتْرُكُوا النَّارَ فِي بُيُوتِكُمْ حِينَ تَنَامُونَ**)[٦]، فكل شيء كتبه الله وقدَّره ﷻ ولا يقع شيء إلا بمشيئته ﷻ، إلا أنَّ الله ﷻ بنى أقداره على الأسباب وربطها بها، يقول ابن تيمية رحمه الله: «فهذه السنن وغيرها تبين أن الله ﷻ، وإن كان قد تقدم علمه وكتابه وكلامه بما سيكون من السعادة والشقاوة، فمما قدره أن يكون ذلك بالأسباب التي قدَّرها؛ فالسعادة بالأعمال الصالحة والشقاوة بالفجور، وكذلك الشفاء الذي يقدِّره للمريض يقدِّره بالأدوية والرُّقى، وكذلك سائر ما يقدر من أمر الدنيا والآخرة«[٧].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، (١٢٢/٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب الدواء بالعسل، (١٢٣/٧).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب الحبة السوداء، (١٢٤/٧).

(٤) ينظر في ذلك الجزء الرابع من كتاب زاد المعاد، لابن القيم – رحمه الله –، وهو المطبوع باسم "الطب النبوي".

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب الحبة السوداء، (١٢٤/٧).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب لا تترك النار في البيت عند النوم (٦٥/٨).

(٧) الاستقامة، ابن تيمية، (١٧٥/١).

والأحاديث الدَّالة على الأخذ بالأسباب للوصول إلى المسببات كثيرة، ومنها ما فيه الحث على بذل الأسباب للحصول على الرزق، أو بذل الأسباب للوصول إلى الأمن أو النصر في الجهاد وغيرها من الأسباب الكونية. وسيرة الرسول ﷺ عامرة بذكر اتخاذه للأسباب الشرعية في عباداته، والكونية في حياته الدنيوية، لمعرفته عليه السلام بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ ﴾ [النجم: ٣- ٤].

فالرسول ﷺ كان باذلًا للأسباب الشرعية، كما قال أبو هريرة رضي الله عنه : سمعت رسول الله ﷺ يقول: (**وَاللهِ إِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي اليَوْمِ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً**)[١].

وكان الرسول ﷺ يتداوى؛ إثباتًا للعلاقة الضرورية بين السبب والمسبب، الدواء والشفاء، كما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: (**احْتَجَمَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ مُحْرِمٌ**)[٢]. وكان ﷺ يتسلح ويلبس ما يناسب الحروب حماية لنفسه كما ذكر أنس رضي الله عنه : (**أن النبي ﷺ دَخَلَ مَكَّةَ عَامَ الفَتْحِ وَعَلَى رَأْسِهِ المِغْفَرُ**)[٣]. وأمثال هذه الأحاديث كثيرة جدًا في سيرة الرسول ﷺ.

وسير الصحابة رضي الله عنهم مليئة – أيضًا – باتخاذهم للأسباب؛ ليقينهم بعلاقة الأسباب بالمسببات، وأنَّ هذا لا يحدث إلا بسبب هذا، بمشيئة الله وإرادته، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: (**بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُ النَّاسَ عُرِضُوا عَلَيَّ، وَعَلَيْهِمْ قُمُصٌ، فَمِنْهَا مَا يَبْلُغُ الثُّدْيَ، وَمِنْهَا مَا يَبْلُغُ دُونَ ذَلِكَ، وَعُرِضَ عَلَيَّ عُمَرُ وَعَلَيْهِ قَمِيصٌ اجْتَرَّهُ**)، قَالُوا: فَمَا أَوَّلْتَهُ يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: (**الدِّينَ**)[٤]، فقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أشد الناس بذلًا للأسباب الشرعية، ليقينه بضرورتها للحدوث مسبباتها في الدنيا والآخرة.

أما عن بذل الصحابة رضي الله عنهم للأسباب الكونية لعلاقتها بمسبباتها، فكثير – أيضًا –، ومنه ما ورد عن أنس رضي الله عنه، قال: (قَدِمَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ المَدِينَةَ فَآخَى النَّبِيُّ ﷺ، بَيْنَهُ وَبَيْنَ سَعْدِ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الدعوات، باب استغفار النبي ﷺ في اليوم والليلة، (٨/٦٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب الحجم في السفر والإحرام (٧/١٢٥).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب المغفر (٧/١٤٦).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أصحاب النبي ﷺ باب مناقب عمر بن الخطاب أبي حفص القرشي العدوي رضي الله عنه، (٥/١٢).

بْنِ الرَّبِيعِ الأَنْصَارِيِّ، وَكَانَ سَعْدٌ ذَا غِنًى، فَقَالَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ: أُقَاسِمُكَ مَالِي نِصْفَيْنِ وَأُزَوِّجُكَ، قَالَ: بَارَكَ اللَّهُ لَكَ فِي أَهْلِكَ وَمَالِكَ، دُلُّونِي عَلَى السُّوقِ، فَمَا رَجَعَ حَتَّى اسْتَفْضَلَ أَقِطًا وَسَمْنًا، فَأَتَى بِهِ أَهْلَ مَنْزِلِهِ، فَمَكَثْنَا يَسِيرًا أَوْ مَا شَاءَ اللَّهُ، فَجَاءَ وَعَلَيْهِ وَضَرٌ مِنْ صُفْرَةٍ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: **(مَهْيَمْ)**، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً مِنَ الأَنْصَارِ، قَالَ: **(مَا سُقْتَ إِلَيْهَا؟)** قَالَ: نَوَاةً مِنْ ذَهَبٍ، - أَوْ وَزْنَ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ - قَالَ: **(أَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ)**[(١)]؛ فعبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه لم يركن لعبادته وتوكله حتى بشره النبي ﷺ بالجنة، إنما سعى في بذل الأسباب ليحصل له المسببات التي تقيم له حياته الدنيوية بعد فضل الله سبحانه وتعالى.

وفي سير السلف الصالح - أيضًا - ما يثبت العلاقة بين الأسباب والمسببات، وضرورة العمل بها، مع التوكل على الله سبحانه وتعالى، كما ورد عن سفيان الثوري في قيامه بالأسباب الكونية أنه قال: «لأن أخلف عشرة آلاف درهم يحاسبني الله عليها، أحب إلي من أن أحتاج إلى الناس»[(٢)]، وهو أيضًا من قال: «ما بلغني عن رسول الله ﷺ حديث قط، إلا عملت به ولو مرة». وهذا يدل على اعتنائه بالأسباب الكونية والشرعية، كلٌّ في موضعه اللائق به.

ونجد لدى أحمد بن حنبل رحمه الله إثباتا للعلاقة بين الأسباب ومسبباتها، شرعية كانت أو كونية، فيقول عنه ابنه عبد الله بن أحمد بن حنبل: «كان أبي يُصلي في كلِّ يوم وليلة ثلاث مئة رَكعة، فلما مَرض من تلك الأسواط أضعفته، فكان يُصلي كل يوم وليلة مئة وخمسين ركعة، وقد كان قُرب من الثمانين، وكان يقرأ في كلّ يوم سُبْعًا؛ يَختم في كل سبعة أيام، وكانت له ختمة في كلِّ سبع ليالٍ سوى صلاة النهار، وكان ساعَة يصلي عشاء الآخرة ينام نومةً خفيفةً، ثم يقوم إلى الصباح يُصلي ويدعو»[(٣)]. وكان رحمه الله يتداوى إذا مرض، كما قال ابنه صالح:

---

(١) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (١٠) وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (١١)﴾ [الجمعة: ١٠-١١]، وقوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، (٣/٥٣).

(٢) سير أعلام النبلاء، الذهبي، (٧/٢٤١).

(٣) مناقب الإمام أحمد، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المحقق: د.عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الناشر: دار هجر، ط: (٢)، ت (١٤٠٩ هـ)، ص (٣٨٢).

«اعتل أبي فتعالج»[١]، وكان يسعى في رزقه كما ذُكر عنه أنه: «قد خَلَّف له أبوه طُرُزًا ودارًا يسكنها، وكان يَكْري تلك الطرز ويتعفف بكِرائها عن الناس»[٢].

وجاء عن إسحاق بن راهويه[٣] قال: كنت مع أحمد بن حنبل عند عبد الرزاق[٤]، وكانت معي جارية، وسكَنا فوق، وأحمد أسفل في البيت. فقال لي: يا أبا يعقوب، هو ذا يعجبني ما أسمع من حركتكم. قال: وكنت أطلع، فأراه يعمل التكك، ويبيعها، ويتقوت بها، هذا أو نحوه[٥].

فالأمثلة على إثبات الصحابة ﷺ والسلف للعلاقة بين الأسباب والمسببات لا حصر لها؛ فهم الحريصون على اتباع أوامر الله ﷻ، ورسوله ﷺ المطَبِّقون للشرع؛ فهم أخذوا بالأسباب، وأثبتوا السببية، مع قوة إيمانهم وتوكلهم على الله ومعرفتهم أنَّ كل شيء خاضع لمشيئته وإرادته.



(١) مناقب الإمام أحمد، لابن الجوزي، ص (٣٤١).

(٢) المصدر السابق، الجوزي، ص (٣٠٦).

(٣) إسحاق بن ابراهيم بن مخلد الحنظلي التميمي، ولد سنة ١٦١هـ، عالم خراسان في عصره، من كبار الحفاظ، توفي سنة ٢٣٨هـ، له عدة مصنفات منها: المسند، وغيرها. (انظر: شذرات الذهب، ٨٩/٢، سير اعلام النبلاء، ٣٥٨/١١، الاعلام، الزركلي، ٢٩٢/١).

(٤) عبدالرزاق بن الشيخ عبدالقادر بن ابي صالح الحافظ الثقة الحنبلي، ولد سنة ٥٢٨هـ، حافظ ثقة، فقيه. (شذرات الذهب، ابن العماد، ١٨/٧).

(٥) سير أعلام النبلاء، الذهبي، (١٩٣/١١).



# الفصل الأول

## أوجهُ الشَّبَه بين الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ وابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ

# الفصل الأول

## أوجه الشبه بين الجُوَيني رحمه الله وابن القيم رحمه الله:

تقدم فيما سبق بيان أقوال الجويني وابن القيم - رحمهما الله - في السببية، وسوف أستعرض في هذا الفصل أوجُه الشبه بين الجويني وابن القيم - رحمهما الله -، وسوف أسلك في هذا الفصل سبيل الإيجاز والاختصار؛ لأن أقوالهما سبق بيانها في الأبواب السابقة، والمقصود من هذا الفصل المقارنة، وليس إعادة ما سبق.

### أولًا: عموم فاعلية الله في العالم:

قدرة الله ﷻ شاملة لكل موجود في هذا الكون ولا يخرج شيء عنها، فالله ﷻ له القدرة المطلقة كما يقول عن نفسه: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌۢ ﴿١٢٠﴾﴾ [المائدة: ١٢٠]، يقول ابن كثير: «هو الخالق للأشياء، المالك لها، المتصرف فيها القادر عليها، فالجميع ملكه وتحت قهره وقدرته، وفي مشيئته، فلا نظير له ولا وزير، ولا عديل، ولا والد ولا ولد ولا صاحبة، فلا إله غيره ولا رب سواه»[1]، وكما في قوله - تعالى -: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [الأنعام: ٦٥]، فكل شيء يحدث بمشيئة الله وقدَرِه حتى التفرق والاختلاف، كما فسَّر البخاري الآية، فقال: «﴿يَلْبِسَكُمْ﴾: «يخلطكم من الالتباس»، ﴿يَلْبِسَكُمْ﴾: «يخلطوا»، ﴿شِيَعًا﴾: «فرقا»»[2]، فالملك كله لله ﷻ، ولا يخرج عن ملكه مخلوق، والكمال له ﷻ. وقد أودع الله ﷻ في هذا الكون أسبابًا وسخرها للإنسان؛ حتى يصل إلى نتائجها الشرعية والكونية، وليحقق مصالحه الدينية والدنيوية.

والقدر له أربع مراتب كما قسمها شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله، وتعدُّ أربعة أركان

---

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٣/٢٣٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥] الآية، (٦/٥٦).

للإيمان بالقدر؛ هي:

١- العلم: «بأن الله - تعالى - عَلِم ما الخلق عاملون، بعلمه القديم الذي هو موصوف به أزلا وأبدا. وعَلِم: جميع أحوالهم، من الطاعات والمعاصي والأرزاق والآجال»(١).

٢- الكتابة: «ثم كتب الله - تعالى - في اللوح المحفوظ مقادير الخلائق»(٢).

٣- المشيئة: «مشيئة الله - تعالى - النافذة، وقدرته الشاملة. وهو الإيمان بأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. وأنه ما في السماوات والأرض من حركة ولا سكون إلا بمشيئة الله - سبحانه -، لا يكون في ملكه إلا ما يريد»(٣).

٤- الخلق: «وأنه ﷻ على كل شيء قدير من الموجودات والمعدومات. فما من مخلوق في الأرض ولا في السماء إلا الله خالقه - سبحانه - لا خالق غيره، ولا رب سواه»(٤).

ونجد الجويني رحمه الله وابن القيم رحمه الله متفقان في إثبات هذه المراتب، مع اختلاف في نتيجة هذا الإثبات؛ فالجُوَينيّ رحمه الله يُثبت عموم فاعلية الله في العالم، فلا فاعل سواه؛ إذ هو المحدث الحقيقي لجميع الحوادث، فلا مجال لقانون السببية أو أي علة أخرى مؤثرة في الوجود غيره، وكل ما يحدث في الخلق من علامة لوجود الأسباب وحدوثها وتأثيرها، فهو يحدث لأنَّ الله جعلها دلائل على ما شاء من الحوادث، وليس هناك - في رأي الجُوَينيّ رحمه الله - أي تلازم بين السبب والمسبب عنه، ولا يوجد طبيعة ولا قوة جُعِلت فيها. وقد أكَّد على نظرية الجوهر الفرد؛ إثباتًا لقدرة الله التي لا يوجد سواها في الوجود؛ إذ الجواهر ممكنة لا ضرورية، كما أن الأعراض التي تتبعها ممكنة، وكلها من خلق الله، وهو المؤثر الوحيد في الجواهر الفردة(٥).

---

(١) العقيدة الواسطية: اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن مُحَمَّد ابن تيمية الحراني الحنبلي، المحقق: أبو مُحَمَّد أشرف بن عبد المقصود، الناشر: أضواء السلف – الرياض، ط: (٢)، ت (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م )، ص (١٠٥ ).

(٢) السابق.

(٣) السابق ص (١٠٧).

(٤) السابق.

(٥) راجع ص (٨٨) من هذا البحث.

إذًا؛ اقتصر الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تحقيق التوحيد على أفعال الله وحده، ونفى خصائص الأشياء وطبائع الموجودات؛ خشية من الشرك في توحيد الله بأن يكون هناك فاعل غير الله فينتج عنه النقص في القدرة. ونتج عن هذا الإطلاق للفاعلية الإلهية إلغاء الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ للسببية في كافة أشكالها؛ إنسانية أو طبيعية؛ لأن السبب الأول في كل الحوادث هو القدرة الإلهية.

ونجد ابن القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يثبت - أيضًا - عموم فاعلية الله في الكون، وأن كل شيء يخضع لإرادته ومشيئته وعلمه، والقَدَر لديه: قُدرة الله - تعالى - وعلمه ومشيئته وخلقه؛ فلا يتحرك ذرة فما فوقها إلا بمشيئته وعلمه وقدرته، فعِلم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد أحاط بكل شيء، قد علم كل ما يحدث من الأفعال والأحداث والأوصاف والأسباب والمسببات، وكتب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ذلك في اللوح المحفوظ، وكلُّ شيء تحت مشيئته الله وحدَه لا يخرج عنها شيء أبدا؛ فما شاء كان ومالم يشأ لم يكن، وكل ما في الوجود خلقٌ لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ومنها الأسباب والمسببات؛ فهي خلق الله، قد جعل لكل شيء سببا، ولكلِّ مُسَبَّب سببا، وعَلِم بها قبل أن تكون، وعَلِم بأوقات حدوثها.

إذًا؛ نجد وجه شبه لدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ وابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ من ناحية إطلاق فاعلية الله وعلمه وخلقه وإرادته في الكون والموجودات.

### ثانيًا: الموقف من أصحاب مذهب الطبائع:

أيضًا؛ من أوجه الشبه بين الجويني وابن القيم - رحمهما الله -، إنكارهما مذهب أهل الطبائع الذين يعطون الموجودات قدرة ذاتية ومستقلة وقادرة على الفعل، دون الحاجة إلى مُدَبِّر لها؛ بينما الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ينكر مبدأ السببية، ويرى أن المسبَّب يحدث بقدرة الله عند وجود السبب وليس به وهو مبدأ العادة؛ فالسبب لا يؤثر، وإنما المؤثّر هو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فقط. وأنكر بهذا أن يكون للموجودات طبائع أو خصائص أو مميزات، فالنار لا تحرق لوجود خاصية الإحراق في النار، إنما هو تقدير من الله عَزَّ وَجَلَّ الذي أجرى هذه العادة في هذه السنة الكونية؛ بأن تحرق النار ما يقع فيها؛ فالله لم يخصَّ شيئًا بقوى أو طبائع. وقد أنكر الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ عليهم مذهبهم؛ لأن ذلك يؤثر - على حد قوله - على إطلاق فاعلية الله في الوجود، وقولهم هذا يتعارض - كما مرَّ

معنا[١] - مع مذهبه في إثبات الصانع، وحدوث العالم، وأدلة هذا الإثبات لديه: جواز التقدم والتأخر بين الأسباب والمسببات، والقول بالتجويز، والقول بالجواهر والأعراض. فالجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ - إذًا - تناول مذهبهم ورد عليهم بإنكاره، حسب معتقده ومذهبه.

وأمَّا ابن القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ؛ فقد ردَّ - أيضا - على أصحاب مذهب الطبائع وأنكره عليهم، لكن من منطلقه ومأخذه هو الذي يختلف مع مأخذ الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ. فقد جمع ابن القيم بين عقيدته في القدرة الإلهية المطلقة وبين نظام الكون ووجود طبائع وخصائص للموجودات؛ فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ له تمام القدرة والفاعلية والمشيئة والإرادة، وقد أودع سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في الموجودات طبائع ومميزات وخصائص؛ لحكمته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وتسخيرًا لها لتحصيل العباد مصالحهم؛ مثل: التداوي، والمعيشة، والتجارة، والتنقل، والحماية من العدو، وغيرها من أمور الحياة المعتمدة على الأسباب الكونية بعد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

## ثالثًا: خوارق العادة: السحر والكرامات:

مرَّ معنا فيما سبق أنَّ الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ وابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ كليهما يثبتان وقوعَ المعجزة للأنبياء والكرامة للأولياء، ووقوع السحر والكهانة، رغم اختلاف مذهبهما في السببية الطبيعية والسببية بشكل عام. فالجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ يثبت وقوعهما، مع قوله بالعادة وأن كل ما يحصل من حوادث عبارة عن اقتران عادي. إذًا؛ المعجزة والكرامة أمر خارق لهذه العادة الكونية التي اعتاد عليها الناس، فقد اعتادوا أن النار تحرق، ولكنها لم تحرق ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وخرق العادة هذا جاء مقرونًا بدعوى النبوة؛ فالمعجزة والكرامة في منزلة واحدة لدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ، والفرق هو أن المعجزة تحدث مقترنة بدعوى النبوة. ووقوعهما (أي: المعجزة والكرامة) إثباتٌ لإطلاق قدرة الله في هذا الكون؛ فلا فاعل سواه ولا سبب غيره؛ فهو من يسير الكون بهذه الطريقة، وهو القادر على خرق العادة والإتيان بشيء لم يعتدْه الناس؛ إثباتًا لصدق نبيه وتأييدًا له أو إكرامًا لوليه.

وابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ يُثبِت انخراق العادة ووقوع المعجزة والكرامة، مع كونه يثبت السببية الطبيعية ويثبت السببية بشكل عام، ويُثبت التلازم بين الأسباب والمسببات. والمعجزة والكرامة

---

(١) راجع ص (١١٢) من هذا البحث.

خرقٌ لهذا الترتيب، إلا أنه كما أن ترتيب المسببات على أسبابها بقدرة الله وحكمته ﷻ؛ كذلك فإنَّ خرق هذا الترتيب يحدث بقدرة الله ﷻ وحدوثهما دليل على أن الله على كل شيء قدير، وأنه قادر على تغيير ما شاء إذا شاء متى شاء. فلو كانت المعجزة أو الكرامة متماشية مع ترتيب المسببات على الأسباب لما كانت معجزة أو كرامة، بل تكون - حينئذ - حادثا من ضمن الحوادث التي تحصل في الكون، لكنها في الحقيقة خارجة عن هذا النظام ولا علاقة بينهما.

**رابعًا: السببية الإنسانية (خلق الأفعال):**

الحديث عن أفعال العباد -كما مرَّ معنا في هذه الرسالة - له متعلقان:

**الأول:** بالخالق ﷻ وهذا ما يتفق عليه الجُوَينيّ رحمه الله وابن القيم رحمه الله أن الله خالق أفعال العباد.

**والثاني:** بالعبد، وهل له قدرة أو لا؟ وهل قدرته مؤثرة أو غير مؤثرة؟ وهذه القدرة التي بها يتمكن العبد من الفعل، هي التي تسمى بالاستطاعة. وقد اختلف الجُوَينيّ رحمه الله وابن القيم رحمه الله فيها.

إذًا؛ وقع التوافق بينهما في مسألة أن الله ﷻ هو خالق أفعال العباد، كما أنه خالق كل شيء في الكون؛ فالله خالق العباد وأعمالهم، وكل حركة في الكون فالله خالقها، وعلى صحة هذا المذهب دل القرآن الكريم والسنة النبوية.

ونجد في النص التالي للجويني انتقادًا لقول من يقولون بخلق العباد لأفعالهم: «أما الضرب الأول من الكلام، فينحصر المقصود منه في طريقتين: إحداهما، أن نقول لخصومنا: قد زعمتم أن مقدورات العباد ليست مقدورة للرب - تعالى -؛ مصيرًا منكم إلى استحاله إثبات مقدور بين قادرين، فنقول لكم: الرب - تعالى - قبل أن أقدر عبده، وقبل أن اخترعه، هل كان موصوفًا بالاقتدار على ما كان في معلومه أنه سيُقدر عليه من يخترعه أم لا؟ فإن زعموا أنه - تعالى - لم يكن موصوفًا بالاقتدار على ما سيُقدر عليه العبد، فذلك ظاهر البطلان؛ فإن ما

سيقدر عليه العبد عين مقدور الله - تعالى -؛ إذ هو من الجائزات الممكنات المتعلقة بها قدرة العبد»[١].

فالجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ أنكر خلق العباد لأفعالهم؛ فرارا من التعارض مع فاعليه الله وقدرته المطلقة في الوجود.

وهكذا - أيضًا - أثبت ابن القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ خلق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لأفعال العباد، ورَدَّ على من قالوا بخلق العبد فعل نفسه، فقال: «ومن هذا شرك القَدرية، القائلين بأن الحيوان هو الذي يخلق أفعال نفسه، وأنها تحدث بدون مشيئة الله وقدرته وإرادته، ولهذا كانوا من أشباه المجوس»[٢].

فوصفهم بالمجوس وأن قولهم يوقعهم في الشرك؛ لأن فيه نفيًا لعموم قدره الله - تعالى - وإخراجًا لها عن قدرته ومشيئته وخلقه، ولأنَّه يلزم من هذا القول أنهم يخلقون لأنفسهم ما يشاءون بدون مشيئة الرب، فيكون في ملكه ما لا يشاء، ويشاء ما لا يكون.

---

(١) الإرشاد، الجويني، (ص١٨٨-١٨٩).

(٢) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، ابن القيم، ص (١٣١).



# الفصل الثاني

# أوجهُ الخِلاف بين الجويني رحمه الله وابن القيم رحمه الله

# الفصل الثاني

# أوجه الخلاف بين الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ وابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ

### أولًا: الحكمة والتعليل في أفعال الله:

في موضوع الحكمة والتعليل في أفعال الله، انتهج الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ مذهبًا في إثبات حكمة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، أما التعليل فقد نفاه[1]، أما ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ فقد أثبت الحكمة والتعليل في أفعال الله عَزَّ وَجَلَّ[2].

فالجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ راعى مذهبه في إطلاق القدرة الإلهية في الوجود؛ خشيته من إلزام قدرة الله بعلل وحكم تنتقص منها؛ لأنها إما أن تكون قديمة، وهذا قول بقدم العالم، وإما أن تكون محدثة، وهذا يعني حدث العالم والتسلسل.

فحكمة الله - لديه - هي علمه الشامل لكل ما في السر والعلن، والأفعال تقع موافقة لإرادته وعلمه، ولهذا فأفعاله متقنة، ويترتب عليها حِكَم، ولكنها غيرُ مقصودة بل هي مترتبةٌ على الفعل وحاصلةٌ بعده، ففعله بدون غرض ولا يكون له عبث، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ منزه عن العبث.

ففعلُ الله علة أو غايةٌ، فالجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ نفى أن الله يفعلُ بأسباب أو أن يتوجه فعلُه إلى غاية؛ فالعلم الإلهي شامل، والاقتدار الإلهي مطلق، والمشيئة نافذةٌ بلا شروط، وهذا نتَج عنه تعطيلٌ الأسباب الشرعية؛ بأن الثواب والعقاب يحدُث عندها لا بها، بقدرة الله عَزَّ وَجَلَّ، وتعطيلٌ للأسباب الكونية؛ بانتفاء الحكمة من حصولها؛ مثل نزول المطر، أو فائدتها للإنسان مثل إحراق النار أو التداوي.

بينما يرى ابنُ القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أن الله حكيم، ولا يخلو فعلٌ من أفعاله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن حكمة وغاية حميدة؛ فالحكمة عنده مقصودةٌ له جَلَّ جَلَالُهُ، يفعل لأجلها؛ لأنه يحبها ويرضاها؛ فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يريد الفعلَ ويريد ما يترتبُ عليه من الحكمة. وإنه مما ينافي كمالَه ورحمتَه وحكمته = أن تكون أفعالُه

---

(١) انظر ص (٩٧) من البحث.

(٢) انظر ص (١٨٢) من البحث.

وأحكامه بمحض المشيئة والإرادة.

فابنُ القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ ينكرُ على نفاة الحكمة الإلهية أو مؤوليها حسَب مذاهبهم، وينكرُ - أيضًا - تسميتَها بالغرض ويعتبرُه بدعة، كما يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «وبالجملة فنحن لا ننكر حكمةَ الله ولا نساعدكم على جحدها لتسميتكم إياها أغراضًا وإخراجكم لها في هذا القالب؛ فالحق لا يُنكر حكمه لسوءِ التعبير عنه، وهذا اللفظ بِدْعي لم يرد به كتابٌ ولا سنة ولا أطلقه أحدٌ من أئمة الإسلام وأتباعهم على الله»[١].

فأفعال الله وأوامره معللة بعلل غائية وحكم، وإثبات الحكمة إثباتٌ لتمام قدرة الله، ونفيُها انتقاص للاقتدار الإلهي؛ فالله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ لا يفعل شيئا عبثا، بل كل شيء لغاية ومصلحة.

**ثانيًا: السببية الإنسانية (القدرة الفاعلة):**

من أوجه الاختلاف بين الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ وابن القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ مذهبهما في السببية الإنسانية من ناحية أفعال العباد: هل للعبد قدرة على فعله أم لا؟

فأبو المعالي الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ: كان له قولان في المسألة: الأول: أن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله - تعالى -، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به، وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه؛ فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلا. ثم طرأ تغيُّرٌ في منهجه؛ حيث رأى أن القدرة الحادثة لابد أن يكون لها تأثير في مقدورها. فالعبد يفرق بين الأفعال الضرورية والأفعال الاختيارية فكان لابد من إثبات قدرا من التأثير له في الفعل، ولكن هذا القدر لا يعني الاستقلالية التامة بفعله عن القدرة الإلهية الفاعلة[٢].

أما ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ فقد أثبت السبَبِيَّة بين قدرة العبد وبين فعله، فأثبت له قدرة مؤثرة غير مستقلة بالفعل دون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ[٣].

وربما نجد شيئًا من الشبه بين رأيه وبين رأي الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ الثاني؛ فقد أثبت الأخير قدرة

---

(١) مفتاح دار السعادة، ابن القيم، (٢/٦٦).

(٢) انظر ص (٨٩ ، ١٢٠) من البحث.

(٣) انظر ص (٢٤٢) من البحث.

حادثه، لكنها لم تصل إلى الحد الذي لدى رآه ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

**ثالثًا: الأفعال المتولدة:**

ينعكِسُ مذهبُ الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في عموم قدرة الله وشمولها لكل شيء في الكون، ومنها أفعال العباد المباشرة والمتولدة - أيضًا -، ينعكِسُ هذا المذهب على رأيه في الأفعال المتولدة. فالمتولد فعل يسند إلى الله ابتداء وبلا واسطة من القدرة المحدثة الفاعلة؛ فالأفعال التوليدية المتعدية لمحل القدرة لا تتعلق إلا بقائم بمحلها، وما يقع مباينًا لمحل القدرة فلا يكون مقدورًا عليه، بل هو فعل الله وحده دون اقتدار العبد عليه. فالألم الذي يأتي بعد الضرب - مثلًا - فعل لله فقط ولا كسب للعبد فيه.

إذًا؛ الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ يرى أنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ينفرد بخلق الفعل التوليدي وفعله، وهذا دليل على إسناد الحوادث لله وحده دون أي تأثير لغيره فيها[١].

أما ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فمذهبه في الفعل المتولد كما هو في الفعل المباشر، خلقُ الأفعال من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، والفعل للعباد. فلا شيء في الوجود يخرج عن علم الله وإرادته ومشيئته، ومنه أفعال العباد بنوعيها المباشر والمتولد.

فالعبد فاعل للفعل المتولد محاسب عليه، إن خيرًا أو شرًا، فمن سن سنة حسنة فله أجرُها وأجر من عمل بها، ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من تبعها [٢].

فهو يقر بالمراتب الأربع للقدر؛ وهي: العلم، والكتابة، والمشيئة، والخلق، وأفعال العباد داخلة في المرتبة الرابعة؛ فالله خالق أفعال العباد كلها، والعباد فاعلون حقيقة، ولهم قدرة حقيقة على أعمالهم ولهم إرادة، ولكنها خاضعة لمشيئة الله الكونية فلا تخرج عنها.

**رابعًا: السحر والكهانة:**

يرى الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنَّ السحر والكهانة يرجع حدوثهما إلى عدم وجود قانون سببي، ولعدم

---

(١) انظر ص (١١٧) من البحث.

(٢) انظر ص (٢٠٦) من البحث.

ترتب الأسباب على المسببات، وهي خوارق للعادة مثلها مثل المعجزة والكرامة، الفرق فيها أنها تحصل على يد فاسق، وبدون تحدٍّ؛ فخوارق العادة لدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تختلف حسب صاحب الخارق.

أما لدى ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فالسحر والكهانة يقعان وفق مبدأ السببية؛ فهي تحدث بأسباب؛ فالسحر: أحوال وأفعال يتعلمها الساحر ويحصل على تأثيرها، والكهانة كذلك؛ فهما عملان لهما أسبابهما وتحصل مسبباتهما بإذن الله، فهما داخلان في نظام الكون المعتاد وضمن نظام السببية وليسا خرقًا للعادة.

### خامسًا: خصائص الموجودات الطبيعية:

من أوجه اختلاف الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ وابن القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ مذهبهما في خصائص الموجودات الطبيعية وطبائع المخلوقات.

فالجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ يعالج مشكلة خصائص الموجودات الطبيعية والسببية الطبيعية من خلال مفهومه في الاقتدار الإلهي الشامل لكل ما في الوجود ، فلا خالق ولا فاعل سواه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

نتيجة لذلك؛ يرفض السببية الطبيعية ويرفض أن يكون للموجودات خصائص وطبائع ثابته تُصدِر بمقتضاها أفعالًا خاصة بها؛ فالنار لا يوجد فيها خاصية الإحراق، ولا الماء له خاصية الإغراق، إنما ذلك يحدث بحكم العادة؛ أن يأتي هذا تبعًا لهذا، بمشيئة الله وإرادة وفعله؛ ولذلك فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قادر على أن يحدث العكس فتحصل المعجزات والكرامات بانخراق هذه العادة(١).

وأما ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فإنه يثبت مبدأ السببية في الكون، كما مرَّ معنا فيما سبق. فكل ما يحدث في الخلق يحدث بأسباب واقعةٍ تحت مشيئة الله وإرادته، ولا شيء يخرج عن قدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ. فأثبت وجود الخصائص الطبيعية للموجودات، وأنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أودع فيها طبائع ومميزات تفعل بها بأمر الله وإرادته؛ فالمخلوق وما يصدر عنه ملك لله خلقًا وفعلًا، وكل ما يحدث في الوجود

---

(١) انظر ص (١٥٤) من البحث.

بسبب، والأسباب كلها ملك لله مُسبب الأسباب ﷻ[١].

فالنار مخلوق مِن خلق الله، والإحراق طبيعة أودعها الله فيها لحِكَم كثيرة منه ﷻ، وهي تحرق بمشيئة الله وإرادته، وهي - أيضًا - غير مستقله بنفسها، إنما إذا توافرت الأسباب وارتفعت الموانع. وبمشيئة الله - وحده -يمكن امتناع هذا الإحراق، كما حدث مع إبراهيم عليه السلام فلم تحرقه النار.

## سادسًا: غائية الطبيعة والنظام الكوني:

مسألة غائية الطبيعة مرتبطة بمسألة التعليل في أفعال الله، والتي سبق بيان اختلاف الجُوَينيّ رحمه الله وابن القيم رحمه الله فيها؛ فالجُوَينيّ رحمه الله نفى التعليل في أفعال الله سعيًا لإثبات كمال الاقتدار الإلهي في الكون بكل ما فيه، ونفيا لأي نقصان فيها. ثم إنَّ الجُوَينيّ رحمه الله أسقط هذا المفهوم على قضية غائية الطبيعة والنظام الكوني[٢]، فألغى وجود خصائص وطبائع في الموجودات، وبذلك يكون الله ﷻ هو الخالق والفاعل لما في الطبيعة، فإثبات غائية النظام الكوني يعني - عند الجُوَينيّ رحمه الله - أن هذه الغاية هي الباعث لأن يفعل الله هذا الفعل في الطبيعة قهرًا، تعالى الله عن ذلك. والقول بالغائية في الطبيعة يعني - عند الجُوَينيّ رحمه الله كذلك - حاجة الله لغيره، وهذا محال، كما يترتب على القول بالغائية - في نظره - القول بالتسلسل وهذا محال، أيضًا. ووجود غاية يعني أن تكون إمَّا أو نفعًا أو دفعَ ضر، وهذه محال في حق الله ﷻ.

فإثبات تمام الألوهية وشمول فاعلية الله في الوجود نتج عنه - لدى الجُوَينيّ رحمه الله - نفي الغائية الطبيعية.

أما ابن القيِّم رحمه الله فقد أثبت الحكمة والتعليل في أفعال الله عز وجل[٣]؛ فهو ﷻ لا يفعل عبثًا ولا لغير مصلحة أو فائدة، بل الله ﷻ حكيم يدبر هذا الكون بما فيه لغايات وحكم، وهو ﷻ قد أودع في الموجودات طبائع وخصائص تفعل بها ما أمرها الله به. فالحكمة والتعليل في

(١) انظر ص (٢٤٦) من البحث.

(٢) انظر ص (١٣١) من البحث.

(٣) انظر ص (٢٢٥) من البحث.

أفعال الله تنعكس على الغائية الطبيعية. وما يحدث في النظام الكوني وما يصدر من الموجودات في الطبيعة يصدر لغايات وحكم، ولا يصدر عبثًا.



# الفصل الثالث

# نقدُ ابنِ القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ لموقف الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ من مبدأ السببية

# الفصل الثالث
# نقد ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ لموقف الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ من مبدأ السببية

علمنا مما سبق عرضه – في الباب الثاني من هذه الرسالة – مذهب الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ في مبدأ السببية، والذي يمكن إجماله في النقاط التالية:

١) إطلاق فاعلية الله في الكون، وعدم ارتباط أفعال الله بالأسباب؛ فهو لا يخلق بأسباب ولا يفعل لعلل ولا لحِكَم(١).

٢) مسألة أفعال العباد له فيها قولان: الأول: ينفي تأثير العباد في الأفعال، والثاني: يثبت قدرة مؤثرة (٢).

٣) يَنفي السببية الطبيعية؛ فالمخلوقات لا تؤثر في بعضها وما يحصل من التأثير الملحوظ إنَّما هو مجرد اقتران بين الأمرين فحسب(٣).

٤) المعجزات تقع على أيدي الأنبياء؛ لأن النظام الكوني – أساسا – لا يجري وفق ترتيب معين للمسببات على الأسباب، إنما وفق خلق الله المباشر والمستمر(٤).

وموقف الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ من مبدأ السببية هو النفي؛ مستندًا على اعتقاده بجواز التقدم والتأخر بين الأسباب والمسببات، وأنْ يحدث هذا قبل هذا دون ترتيب بينها، وأيضًا لاعتقاده بالخلق المستمر، ولنفيه الحكمة والتعليل في أفعال الله.

وينقد ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ موقف الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ من مبدأ السببية على هذا الأسس التي اتبعها الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ في موقفه من السببية في كافة مجالاتها.

---

(١) انظر ص (١٣٣) من البحث.

(٢) انظر ص (١٦٣) من البحث.

(٣) انظر ص (١٢٥) من البحث.

(٤) انظر ص (١٥٦) من البحث.

## أولًا: مسألة تجويز التقدم والتأخر:

الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ لا يعترف بعلاقة ذات تأثير بين الأسباب والمسببات، ويرى أنَّ ما يحدث من الأثر يكون بقدرة الله فقط، فجعل من أدلته العقلية على إثبات الصانع تقدُّم بعض الأشياء على بعض وتأخرها، وهذا كلُّه بقدرة الله وإرادته ومشيئته، كما يقول: «وكذلك القولُ في الأعراض المتجانسة، فلما وجدنا المتماثلات يتقدم بعضها ويتأخر بعضُها، استبان بذلك أن الوجود غير واجب بشيء منها»[١].

إذًا؛ فكل شيء يجوز فيه التغير التام، والانقلاب من حال إلى حال أخرى، ولا شيء يستحيل عليه هذا التجويز؛ لأن الثبات على ذات الطبيعة بقدرة الله وإرادته فقط، التي لو شاء غيرَها لبدلها طبيعة أخرى، كما يقول الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ: «وما شاهدنا منها، واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن مدرك حواسنا = متساوية في ثبوت حكم الجواز لها، ولا شكل يعاين، أو بفرض منا، صغر أو كبر، أو قرب أو بعد، أو غاب أو شهد، إلا والعقل قاض بتلك الأجسام المشكلة، لا يستحيل فرضُ تشكلها على هيئة أخرى، وما سكن منها لم يحل العقل تحركه ....، فيتضح بأدنى نظر استمرار مقتضى الجواز على جميعها، وما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه ... وتقرر أنه: مفتقر إلى مقتضٍ اقتضاه على ما هو عليه»[٢].

والقول بالتجويز له أثر في تعطيل الأسباب التي يخلق الله بها ويفعل، وينسب العبث وعدم الترتيب في خلق الله؛ إذ تنتفي الحكمة والتعليل في أفعاله تَبَارَكَ وَتَعَالَى. يقول ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ: «وتعطيل الأسباب التي نصبها الله – سبحانه – مقتضيات لمسبباتها، وأن تلك الأسباب مظهر حكمته وحمده وموضع تصرفه لخلقه وأمره، فتقدير تعطيلها تعطيلٌ للخلق والأمر، وهو أشد منافاة للحكمة وإبطالا لها، واقتضاء هذه الأسباب لمسبباتها كاقتضاء الغايات لأسبابها، فتعطيلها عنها قدح في الحكمة وتفويت لمصلحة العالم التي عليها نظامه وبها قوامه»[٣].

فالكون منظم تنظيمًا ربانيا محكمًا، وكل شيء يحدث بسبب، والمسبب يحصل بعد

---

(١) الشامل، الجويني، ص (٢٦٣).

(٢) العقيدة النظامية، الجويني، ص (١٦).

(٣) طريق الهجرتين، ابن القيم، ص (١٦١).

حدوث السبب، يستحيل أن يسبقه أو يتأخر سببه عنه. وفي ذلك يقول ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ: «الله قَدَّر كذا وكذا بهذا السبب؛ فإنْ أتيت بالسبب حصل المسبَّب»[١]، ويقول في موضع آخر: «وحصول المسبب شرط في تحقق السبب، كما أن حصول السبب موجب لحصول مُسبَّبِه»[٢].

وهذا الارتباط دليل على وحدانية الله وتفرده في الخلق ودليل على عدله وحكمته، كما يقرر ذلك ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «فيشهد انفراد الرب بالخلق، ونفوذ مشيئته، وتعلق الموجودات بأسرها به وجريان حكمه على الخليقة، وانتهاءها إلى ما سبق لها في علمه وجرى به قلمه، ويشهد ذلك أمره ونهيه وثوابه وعقابه، وارتباط الجزاء بالأعمال واقتضاءها له ارتباط المسببات بأسبابها التي جعلت أسبابا مقتضيه لها شرعا وقدرا وحكمة»[٣].

ويوضح ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّ القول بالتجويز منافٍ لأهل السنة المثبتين لوحدانية الله وحكمته وارتباط الأسباب بالمسببات ارتباطًا ضروريًا، فيقول: «وتبين لمن له قلب ولب مقدار قول أهل السنة، وهم الفرقة الوسط، المثبتون لعموم مشيئة الله وقدرته، وخلقه العباد وأعمالهم، ولحكمته التامة المتضمنة ربط الأسباب بمسبباتها، وانعقادها بها شرعا وقدرا، وترتيبها عليها عاجلا وآجِلا»[٤].

**ثانيًا مسألة الخلق المستمر:**

العالم مكون لدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ من جواهر وأعراض، وهذا يعني أن الله يخلق خلقًا مستمرًا، فهو يخلق الأعراض بشكل مستمر في كل آن، وهذا ما يجعله الفاعل الوحيد. يقول الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «العالم جواهر وأعراض؛ فالجوهر هو المتحيز وكل ذي حجم متحيز؛ والعرض هو المعنى القائم بالجوهر؛ كالألوان والطعوم والروائح، والحياة والموت، والعلوم والإرادات والقُدَر، القائمة بالجواهر. ومما يطلقونه الأكوان؛ وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ويجمعها ما يخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان ... ثم حدث الجواهر يبنى على أصول؛ ومنها: إثبات

(١) الطب النبوي، ابن القيم، ص (١٤).

(٢) طريق الهجرتين، ابن القيم، ص (٢٨٢).

(٣) السابق، ص (١٦٦).

(٤) مدارج السالكين، ابن القيم، (١/١١٦).

الأعراض، ومنها: إثبات حديثها، ومنها: إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض، ومنها: إثبات استحاله حوادث لا أول لها؛ فإذا ثبتت هذه الأصول، ترتب عليها أنَّ الجواهر لا تسبق الحوادث، وما لا يسبق الحادث حادث»(١).

وكان هذا المبدأ بناء على إطلاق فاعلية الله في الكون، وسلب المخلوقات القدرة على الفعل، كما يوضح ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ ذلك فيقول: «فلم يُسبِّبوا لذلك سببا إلا مجرد المشيئة والقدرة، وأن الفاعل المختار يرجح مثلا على مثل بلا مرجح ولا سبب ولا حكمة ولا غاية يفعل لأجلها، ونفوا الأسباب والقوى والطبائع والقرائن والحِكَم والغايات، حتى يقول من أثبت الجوهر الفرد منهم: أنَّ الفلك والرَّحا - ونحوهما مما يدور - متفكك دائما عند الدوران، والقادر المختار يعيده كلَّ وقت كما كان، وأنَّ الألوان والمقادير والأشكال والصفات تُعدَم على تعاقب الآنات، والقادرُ المختار يعيدها كل وقت، وأنَّ مُلوحة ماء البحر كل لحظة تُعْدَم وتذهب، ويعيدُها القادر المختار، كل ذلك بلا سبب ولا حكمة ولا علة غائية»(٢).

فالاعتقاد بهذا المذهب يلغي الحكمة في أفعال الله، والغائية الطبيعية، وطبائع وصفات؛ لأنه أسقِطَ على مبدأ السببية فألغاه وأنكره.

ومن أشهر من نقد هذه النظرية ابن رشد؛ حيث يقول عنها: «طريقة غير برهانية، ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري - سبحانه -»(٣).

وابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ نقض هذه النظرية، وأخبر أنها مبتدعة، وفيها من التكلف الشديد ما لم يُعْرَف في عهد الرسول محمد ﷺ ولا عند السلف الصالح. فقد قال الله ﷻ لرسوله ﷺ: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص: ٨٦]، أي: «وما أنا من المتكلفين، أتخرص وأتكلف ما لم يأمرني الله به»(٤)، أو «وما أزيد على ما أرسلني الله به، ولا أبتغي زيادة عليه، بل ما أمرت به

(١) الإرشاد، الجويني، ص (١٧-١٨).
(٢) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٢٠٦).
(٣) الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد، ص (١٠٣).
(٤) جامع البيان، الطبري، (٢٤٣/٢١).

أديته لا أزيد عليه ولا أنقص منه»[١].

وهذه الطريقة لم ترد في القرآن ولا في السنة النبوية، ولا وردت عن الصحابة ﷺ أبر هذه الأمة قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفا، الذين اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ. يقول ابن القيِّم رحمه الله: «فلا تجد هذا التكليف الشديد، والتعقيد في الألفاظ والمعاني عند الصحابة أصلا. وإنما يوجد عند من عَدَل عن طريقهم، وإذا تأمله العارِف وجدَه كلَحْمِ جَمل غث، على رأس جبل وَعْر، لا سهلٌ فيُرتقي، ولا سمين فيُنْتَقل، فيُطوِّل عليك الطريق، ويُوَسِّع لك العبارة، ويأتي بكل لفظ غريب ومعنى أغرب من اللفظ، فإذا وصلت لم تجد معك حاصلا طائلا، ولكن تسمع جعجعة ولا ترى طحنا»[٢]. فابن القيِّم رحمه الله يعترض على هذه الطريقة التي لم يأتِ بها القرآن، ولا وُجِدت في السنة النبوية، ولم يتكلم بها الصحابة والتابعين الذين كانوا أفضل الناس إيمانًا وأقربهم إلى نور النبوة.

وفي الاستدلال بمسألة الجوهر الفرد على الإيمان بالله مخالفةٌ لما جاء به الرسول ﷺ، ويلزم منها الطعن في الرسول ﷺ وصحابته ﷺ والسلف الصالح؛ بأن يكونوا جَحدوا شيئًا من الدين، كما أنَّها تُوقِع أصحابها في الابتداع وتغيير الدين، بإضافة شيء لم يرد فيه. وفي ذلك يقول ابن القيّم رحمه الله: «وقولُهم إنَّ الحادث أعراض فقط، وأنه مركب من الجواهر المفردة = قولان باطلان، بل يعلم حدوث عين الإنسان وذاته وبطلان الجوهر الفرد، ولو كان القول بالجوهر صحيحا لم يكن معلوما إلا بأدلة خفية دقيقة فلا يكون من أصول الدين، بل ولا مقدمة فيها، فطريقتهم تتضمن جحد المعلوم، وهو حدوث الأعيان الحادثة وذواتها، وإثبات ما ليس بمعلوم، بل هو باطل، وهو إثبات الجوهر الفرد، وليس هذا موضع استقصاء هذه المسألة. والمقصود الكلام على قوله إن الاستدلال بحصول الحياة في بنية الحيوان على وجود الصانع أقوى من دلالة تركيب الأجرام الفلكية وهو مبنى على هذا الأصل الفاسد»[٣].

وكذلك؛ نقض ابن القيّم رحمه الله هذه الطريقة، بطولها واختلاف القائلين بها، وزيادة كثير

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٧/٨٢).

(٢) مدارج السالكين، ابن القيم، (٣/٤٠٥).

(٣) مفتاح دار السعادة، ابن القيم، (٢/١٩٩- ٢٠٠).

منها فيها ما لم يزده غيرُهم، فقال: «وصلوا إلى ما يحيله العقل والسمع؛ فترى أحدهم يبني حتى إذا ظن أنه قد ارتفع بناؤه جاء الآخر بمعاول من التشبيه والتشكيك فهدم عليه جميع ما بناه وبنى مكانه بناء آخر، حتى إذا ظن أنَّ بناءه قد كمل عاد الباني الأول بنظير تلك المعاول فهدم بناءه، فلا يزالون كذلك»(١). ويقول في موضع آخر: «فاحتاجوا في هذه الطريق إلى إثبات الأعراض أولا، ثم إثبات لزومها للجسم ثانيا، ثم إبطال حوادث لا أول لها ثالثا، ثم التزام بطلان حوادث لا نهاية لها رابعا، عند فريق منكم، وإلزام الفرق عند فريق آخر، ثم إثبات الجوهر الفرد خامسا، ثم إلزام كون العرض لا يبقى زمانين سادسا، فيلزم حدوثه والجسم لا يخلو منه، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، ثم إثبات تماثل الأجسام سابعا، فيصح على بعضها ما يصح على جميعها؛ فعِلْمُهم بإثبات الخالق - سبحانه- مبني على هذه الأمور الشنيعة؛ فلزمهم من سلوك هذه الطريق إنكار كون الرب - تعالى - فاعلا في الحقيقة، وإن سموه فاعلا بألسنتهم؛ فإنه لا يقوم به عندهم فعل، وفاعل بلا فعل كقائم بلا قيام وضارب بلا ضرب وعالِم بلا عِلْم»(٢).

وهذه الطريقة تقرر أن الخلق يكون باجتماع الجواهر، وهذا أمر باطل عقلًا وشرعًا وحسًا، فالإنسان يعلم حدوثه من المادة التي خلق منها، وهي العلق كما قال - تعالى -: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴾ [العلق: ٢]. وكونه مركبا من جواهر فردة ليس صحيحا، وقد انتقد ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذلك بقوله: «وهؤلاء احتاجوا إلى أن يستدلوا على كَونِ عَين الإنسان وجواهره مخلوقة؛ إذ المشاهد عندهم بالحس دائما هو حدوث أعراض في تلك الجواهر من التأليف الخالص، وزعموا أنَّ كُل ما يُحدِثه الله من السحاب والمطر والزروع والثمار والحيوان فإنما يُحدِث فيه أعراضا؛ وهي جمع الجواهر التي كانت موجودة وتفريقها، وزعموا أن أحدا لا يعلم حدوث عين من الأعيان بالمشاهدة، ولا بضرورة العقل، وإنما يعلم ذلك بالاستدلال! وجمهور العقلاء من الطوائف يخالفون هؤلاء، ويقولون: الرب لا يزال يحدث الأعيان؛ كما دل على ذلك الحس والعقل والقرآن؛ فإن الأجسام الحادثة بالمشاهدة ذواتُها وأجزاؤها حادثة بعد إن لم تكن جواهر

(١) الصواعق المرسلة، ابن القيم، (٣٤١/١).
(٢) السابق، (٩٨٥/٣) .

مفرقة فاجتمعت، ومن قال غير ذلك فقد كابَرَ الحس والعقل؛ فإن كون الإنسان والحيوان مخلوقا محدثا كائنا بعد أن لم يكن = أمرٌ معلوم بالضرورة لجميع الناس، وكُلُّ أحد يعلم أنه حدث في بطن أمِّه بعد أن لم يكن، وأن عينه حدثت كما قال الله - تعالى -: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ۝٩﴾ [مريم: ٩]، وليس هذا عندهم مما يُستدل عليه، بل يُستدل به كما هي طريقة القرآن؛ فإنَّه جعل حدوثَ الإنسان وخلقَه دليلا لا مدلُولا عليه»[(١)].

فهذ الطريقة منكرة من أغلب المسلمين؛ فهؤلاء أنكروا المعلوم بالعقل ثم الشرع، وسلكوا طريقة زعموا أنها معلومة بالعقل، وهي باطلة في العقل والشرع، كما يقول ابن تيمية رحمه الله: «فطريقهم تضمن جحد المعلوم، وهو حدوث الأعيان الحادثة، وهذا معلوم للخلق، وإثبات ما ليس بمعلوم بل هو باطل، وأن الإحداث لها إنما هو جمع وتفريق للجواهر، وأنه إحداث أعراض فقط. ولهذا كان استدلالهم بطريقة الجواهر والأعراض على هذا الوجه مما أنكره عليهم أئمة الدِّين، وبينوا أنهم مبتدعون في ذلك»[(٢)].

وسلوك هذه الطريقة في إثبات الله سبحانه وتعالى طريق متعب ومجهد، يتصادم مع طريقة القرآن القريبة من الفطرة؛ فهذه الطريقة تقوم على مقدمات عويصة يصعب على العامة فهمها، وقد تصعب على العلماء - أيضًا - كما ذكر ذلك ابن رشد: «هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة، فضلًا عن العامة. ولو كُلِّف الجمهور العلمَ مِن هذا الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق»[(٣)].

ويقرر ذلك ابن القيِّم رحمه الله بقوله: «فهذه القواعد الفاسدة هي التي حملتهم على تلك التأويلات الباطلة؛ لأنهم رأوها لا تلائم نصوص الوحي، بل بينها وبينها الحرب العوان، فأجهدوا أنفسهم وكَدُّوا خواطرهم في الصلح، وزعموا أن ذلك إحسان وتوفيق، وكأنَّ الله سبحانه وتعالى أنزل هذه الآيات في شأنهم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن

(١) مفتاح دار السعادة، ابن القيم، (٢/١٩٩- ٢٠٠).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميه، (١٦/٢٧١).

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد، ص (١٠٥).

قَبۡلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمۡ ضَلَٰلَۢا بَعِيدٗا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيۡتَ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودٗا ﴿٦١﴾ فَكَيۡفَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحۡلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنۡ أَرَدۡنَآ إِلَّآ إِحۡسَٰنٗا وَتَوۡفِيقًا ﴿٦٢﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُ ٱللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمۡ فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ وَعِظۡهُمۡ وَقُل لَّهُمۡ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَوۡلَۢا بَلِيغٗا﴾ [النساء: ٦٠-٦٣][١].

وقد أثارت هذه الطريقة الفرقة في رأي الأمة، وساعدت على تشجيع التأويل الفاسد، وابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقرر ذلك في قوله: «ولعمر الله، لم يزل إيمان الخلق صحيحا حتى حدثت هذه الأدلة المبتدعة الباطلة؛ فأوقعت الأمة في العناء الطويل، وفرّقت الكلمة، وعارضت بين العقل والوحي، وألقت بينهم العداوة والتباغض والتلاعن، حتى استحل بعضهم من بعض ما لم يستحل مثلَها المحاربون للإسلام وأهله، وحتى فتح على النصوص باب التحريف والتأويل، ورُميت بأنها أدلة لفظية لا تفيد اليقين، وساءت ظنون أتباع هؤلاء بوحي رب العالمين»[٢].

فالله سُبۡحَانَهُ وَتَعَالَىٰ سنَّ لعباده الطريق الموصلة إلى معرفته والإقرار بأسمائه وصفاته وأفعاله، وأمَّا هذه الطريق المخالفة للسمع والعقل فهي - في حقيقتها - إعراض عن ما أمر الله به، وتعطيل للخالق، ونفي لأسمائه وصفاته وأفعاله، وباب إلى الحيرة والشك والتأويل والتجهيل.

### ثالثًا: مسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله:

### أولًا: الحكمة الالهية:

سبق بيان مفهوم الحكمة الإلهية لدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وأنها صفة تقتضي مطلق المشيئة، وأنَّ القول بتعليل الحكمة ينافي كمالها؛ فلم يُثبت الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ وراء الحكمة الإلهية إلا العلم والإرادة والقدرة؛ فهو يثبت الحكمة ولكن ينفي أن تتوقف أفعالُ الله عليها، بل الحكمة مترتبة على أفعاله وحاصلة بعدها، وليست مقصودة أو مطلوبة بالفعل[٣].

---

(١) مفتاح دار السعادة، ابن القيم، (٢/١٩٩- ٢٠٠).

(٢) الصواعق المرسلة، ابن القيم (٣/١٢٠٦).

(٣) راجع ص (٩٧).

وقد وجَّه ابن القيّم رحمه الله سهام نقده لهذا المفهوم للحكمة الإلهية؛ إذ وقوع الفعل وفقا للإرادة غير كاف لتقرير وإثبات الحكمة الإلهية، وهو يقول في ذلك: «... لا يفعل شيئا إلا بحكمة يحمد عليها، وغايةٍ هي أَولى بالإرادة من غيرها، فلا تخرج أفعاله عن الحكمة والمصلحة والإحسان والرحمة والعدل والصواب، كما لا تخرج أقواله عن العدل والصدق»[١].

ومثال ذلك: اتصافه تبارك وتعالى بالرحمة، وأنه أرحم الراحمين، وأنَّ رحمته وسعت كل شيء، وذلك لا يتحقق إلا بأن يقصد رحمة خلقه بما خلقه لهم وبما أمرهم به. يقول ابن القيِّم رحمه الله: «فلو لم تكن أوامره لأجل الرحمة والحكمة والمصلحة وإرادة الإحسان إليهم لما كان رحمةٌ، ولو حصلت بها الرحمة لكانت اتفاقية لا مقصودة، وذلك لا يوجب أن يكون الآمر - سبحانه - أرحم الراحمين؛ فتعطيل حكمته والغاية المقصودة التي لأجلها يفعل = إنكار لرحمته في الحقيقة وتعطيل لها»[٢].

فالحكمة الإلهية صفة لله تبارك وتعالى شأنها شأن صفاته الأخرى، وأفعاله معلله بالحكم والمصالح، ويعود إليه تبارك وتعالى من الحكمة حبُّه ورضاها له، وهي تتجلى في أفعاله وأوامره ومخلوقاته.

**ثانيًا: للجويني رحمه الله شبهتان في هذه القضية:**

**الأُولى:** أن وجود الغاية لا يجوز على الله؛ لأنه يعني حصول النقص قبل وجودها، والنقص منفي عن الله عز وجل بدليل الإجماع[٣].

ابن القيِّم رحمه الله ينقض هذا الاستدلال، فيقول: « فلَم تنفوه عن الله عز وجل بالعقول ولا بنص منقول عن الرسول، بل بما ذكرتموه من الإجماع، وحينئذ؛ فإنما يُنفى بالإجماع ما انعقد الإجماع على نفيه، والفعل بحكمةٍ لم ينعقد الإجماع على نفيه، فلم تُجمِع الأمة على انتفاء التعليل لأفعال الله»[٤].

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٢٠١-٢٠٢).

(٢) المصدر السابق.

(٣) انظر ص (٩٧) من البحث.

(٤) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٢٠٧).

ويقول – أيضا –: «إن لم يكن في إثبات الحكمة نقصٌ لم يجز نفيها، وإن كانت نقصا فأين في السمع أو في الإجماع نفي هذا النقص، وجمهور الأمة يثبت حكمته ﷻ والغايات المحمودة في أفعاله؛ فليس مع النُّفاة سمع ولا عقل ولا إجماع، بل السمع والعقل والإجماع والفطرة تشهد ببطلان قولهم»(١).

إذًا؛ فالقرآن والسنة يُثبتان الحكمة والتعليل في أفعال الله، ويثبتان أنها لكمال الله ﷻ وليس لنقص فيه، تعالى الله عن ذلك. يقول ابن القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وجِماع ذلك: أن كمال الرب – تعالى – وجلاله وحكمته وعدله ورحمته وقدرته وإحسانه وحمده ومجده وحقائق أسمائه الحسنى = تمنع كون أفعاله صادرة منه لا لحكمة ولا لغاية مطلوبة، وجميع أسمائه الحسنى تنفي ذلك»(٢).

وقد أنكر الله ﷻ على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغاية ولا لحكمة كقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وقوله – تعالى –: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝٣٨ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝٣٩﴾ [الدخان: ٣٨- ٣٩].

وهنا يتساءل ابن القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ما تعني بقولك أنه يكون ناقصا بذاته عند إثبات الحكمة؟! أتعني به أنه يكون عادما لشيء من الكمال الذي لا يجب أن يكون له قبل حدوث ذلك المراد؟! أم تعني به أن يكون عادما لما ليس كمالا قبل وجوده؟! أم تعني به معنى ثالثا؟!

ويجيب عليها: «فالدعوى باطلة فإنه لا يلزم من فعلِه لغرض، حصوله أولى من عدمه، أن يكون عادما لشيء من الكمال الواجب قبل حدوث المراد؛ فإنه يمتنع أن يكون كمالا قبل حصوله، وإن عنيت الثاني: لم يكن عدمه نقصا؛ فإن الغرض ليس كمالا قبل وجوده، وما ليس بكمال في وقت لا يكون عدمُه نقصا فيه، فما كان قبل وجوده عدمُه أولى من وجوده، وبعد وجودِه وجودُه أولى من عدمه = لم يكن عدمُه قبل وجوده نقصا، ولا وجوده بعد عدمه نقصا، بل الكمال عدمُه قبل وقت وجودِه، ووجودُه وقتَ وجودِه، وإذا كان كذلك فالحِكَم المطلوبة

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٢٠٤).

(٢) السابق، ص (٢٠٤).

والغايات من هذا النوع وجودُها وقتَ وجودِها هو الكمال، وعدمُها - حينئذٍ - نقص، وعدمُها وقت عدمِها كمال، ووجودُها - حينئذ - نقص، وعلى هذا فالنَّافي هو الذي نسب النقص إلى الله لا المثبت، وإن عَنَيْتَ به أمرا ثالثا فلابُدَّ من بيانه»[١].

أمَّا إن كان إثبات الحكمة والتعليل - عند من ينفيهما - يعني النقص وحاجة الله ﷻ لغيره[٢]، فإنَّ جواب ذلك في قول ابن القيّم رحمه الله: «فإنه لا ربَّ غيره ولا خالق سواه، ولم يستفد ﷻ من غيره كمالا بوجه من الوجوه، بل العالم كله إنما استفاد الكمال الذي فيه منه - سبحانه -، وهو لم يستفد كماله من غيره، كما لم يستفد وجوده من غيره ... فتلك الحكمةُ صفتُه ﷻ، وصفاتُه ليست غَيرا له؛ فإنَّ حكمته قائمة به، وهو الحكيم الذي له الحكمة، كما أنه العليم الذي له العلم، والسميع الذي له السمع، والبصير الذي له البصر»[٣]، فثبوت حكمة الله ﷻ لا يستلزم استكمالَه بغير منفصل عنه، كما أن كماله ﷻ بصفاته وهو لم يستفدها من غيره.

وكما ذكرنا - سابقًا - أنَّ الجُوَينيّ رحمه الله يرى أن في إثبات التعليل انتقاصًا للكمال، فإنَّه يرى - أيضًا - في التعليل إثباتًا للَّذَّة والرغبة في الحصول على الغاية، أو حصول منفعة أو دفع ضرر بحدوث الغاية، والله - تعالى - منزه عن ذلك[٤]. وابن القيّم رحمه الله ينتقد هذا الرأي مقرِّرا أنَّ تعليل أفعال الله - تعالى - فوق تحصيل اللذة ودفع الغم والحزن، فيقول: «فإنه يتعالى عن ذلك، بل ليس كمثل حكمته شيء، كما أنه موصوف بالإرادة، وليست كإرادة الحيوان؛ فإن الحيوان يريد ما يريده ليجلب له منفعة أو يدفع به عنه مضرة، وكذلك غضبُه ليس مشابها لغضب خلقه؛ فإن غضب المخلوق هو غليان دَمِ قلبه طلبا للانتقام، والله يتعالى عن ذلك، وكذلك سائر صفاته، فكما أنه ليس كمثله شيء في إرادته ورضاه وغضبه ورحمته وسائر صفاته، فهكذا حكمته ﷻ لا تماثل حكمة المخلوقين، بل هي أجلُّ وأعلى مِن أنْ يقال: إنها

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٢٠٧).
(٢) انظر ص (٩٧) من البحث .
(٣) السابق، ص (٢٠٧)
(٤) انظر ص (١٠٠) من البحث.

تحصيل لذة أو دفع حزن»[١]، فالمخلوقات لنقصها، ولأن مصالحها لا تتم إلا بتحصيل اللذة ودفع الحزن تحتاج أن تفعل ذلك، ولكن الله ﷻ غني بذاته عن كل ما سواه لا، يستفيد من خلقه كمالا، بل خلقُه يستفيدون كمالَهم منه.

**الشبهة الثانية:** إذا عللت أفعال الله بعلة: فإما أن تكون العِلَّةُ قديمة، وهذا يلزم منه قِدَم المخلوقات، وإما أن تكون محدثة، فهي بحاجة إلى علة، وهذا يفضي إلى التسلسل، وهذا محال[٢].

وابن القيّم رحمه الله ينقض هذا القول بعدة أوجه؛ منها: أن القول بالحكمة مثلُ القول في حدوث سائر المفعولات المحْدَثة بعد الحكمة؛ فالفِعلُ إما أن يكون قديمًا، فتكون الحكمةُ التي يكون الفعل لأجلها كذلك، وإذا كان فعلُه حادثًا كانت الحكمة كذلك «فالحكمة يُحذى بها حذوَ الفعل؛ فما جاز عليه جاز عليها، وما امتنع عليه امتنع عليها»[٣]. وأما قوله: إنَّ القول بعلة محدثة يجعلها تفتقر إلى علة أخرى، وهذا ممنوع، فيجيب ابن القيّم رحمه الله بأن هذا إنما يلزم لو قيل: كلُّ حادث لا بد له من علة، وإنما يفعل الله لحكمة وليس لعلة، ويقول: «ومعلوم أن المفعول لأجله مراد للفاعل محبوب له، والمراد المحبوب تارة يكون مرادا لنفسه، وتارة يكون مرادا لغيره، والمراد لغيره لا بد أن ينتهي إلى المراد لنفسه؛ قطعا للتسلسل. وهذا كما نقوله في خلقه بالأسباب أنه يخلق كذا بسبب كذا وكذا بسبب كذا حتى ينتهي الأمر إلى أسباب لا سبب لها سوى مشيئة الرب، فكذلك يخلق لحكمة وتلك الحكمة لحكمة حتى ينتهي الأمر إلى حكمة لا حكمة فوقها»[٤]. ثم إنَّ غاية ما يستلزم هذا الدليل القول بالتسلسل، لكن أي نوعي التسلسل هو اللازم؟! التسلسل الممتنع كالتسلسل في العلل الفاعلة المؤثرة؟! أو التسلسل الجائز كالتسلسل في الآثار والشروط؟!

يقول ابن القيّم رحمه الله: «فإن عنيتم الأول منع اللزوم، وإن عنيتم الثاني منع انتفاء اللازم؛

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٢١٤).

(٢) انظر ص (١٠٠) من البحث.

(٣) السابق، ص (٢١٠).

(٤) شفاء العليل، ابن القيم، ص (٢١٠).

فإن التسلسل في الآثار المستقبلة ممكن، بل واجب، وفي الآثار الماضية فيه قولان للناس، والتسلسل في العلل والفاعلين محال باتفاق العقلاء، بأن يكون لهذا الفاعل فاعل قبله، وكذلك ما قبله إلى غير نهاية، وأما أن يكون الفاعل الواحد القديم الأبدي لم يزل يفعل ولا يزال، فهذا غير ممتنع. إذا عُرِف هذا فالحكمة التي لأجلها يفعل الفعل تكون حاصلة بعده؛ فإذا كان بعدها حكمة أخرى، فغاية ذلك أن يلزم حوادثُ لا نهاية لها، وهذا جائز بل واجب باتفاق المسلمين»[١].

فالله ﷻ إذا خلق شيئا فلابُدَّ من وجود لوازمه ولابُدَّ من عدم أضداده، كما يقرر ذلك ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ فيقول: «فوجود الملزوم بدون لازِمه محال، ووجود الضِّدِّ مع ضده ممتنع، والمحال ليس بشيء ولا يتصور العقل وجوده في الخارج. وإذا كان هذا التسلسل الجائز من لوازم خلقه وحكمته لم يكن في القول محذور بل كان المحذور في نفيه. توضيحه: ... أنه لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على امتناع دوامِ أفعال الرب في الماضي والمستقبل أصلا، وكل أدلة النفاة من أولها إلى آخرها باطلة»[٢].

وقد انعكس نفيُ التعليل في أفعال الله على نفي التحسين والتقبيح العقليين – كما سبق معنا – عند الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ، فالحَسَن ما حسَّنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع[٣]. وابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ لم يرضَ بهذا القول، وانتقده، وأثبتَ وجود التحسين والتقبيح العقلِيَّين، وقال مقرِّرًا ذلك: «والحق: أنَّ وجوبه ثابت بالعقل والسمع، والقرآن على هذا يدل؛ فإنه يذكر الأدلة والبراهين العقلية على التوحيد، ويُبَيِّن حسنه وقبح الشرك عقلا وفطرة، ويأمر بالتوحيد وينهى عن الشرك، ولهذا ضرب الله ﷻ الأمثال، وهي الأدلة العقلية، وخاطب العباد بذلك خطاب من استقر في عقولهم وفِطَرهم حسنُ التوحيد ووجوبُه، وقُبح الشرك وذمُّه، والقرآن مملوء بالبراهين العقلية الدالة على ذلك»[٤]، كقوله – تعالى –: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ

---

(١) السابق، ص (٢١١).

(٢) السابق، ص (٢١٢).

(٣) راجع ص (١٠١) من هذا البحث.

(٤) مدارج السالكين، ابن القيم، (٤٥٣/٣).

وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾[الزمر: ٢٩]، وقوله - تعالى -: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾ مَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحج: ٧٣، ٧٤]، إلى أضعاف ذلك من براهين التوحيد العقلية، التي أرشد إليها القرآنُ ونبَّه عليها.

فالله ﷻ فطَر عبادَهُ على الفرق بين الحَسَن والقَبِيح، وجعل عقولَهم قادرة على إدراك ذلك والتمييز بين النوعين، كما فطَرهم على الفرقِ بين النافع والضارِّ وركَّب في حواسهم إدراكَ ذلك والتمييزَ بين أنواعه، وقد جمع الله ﷻ في الإنسان الفطرتَين، يقرر ذلك ابن القيِّم رحمه الله بقوله: «وحجَّةُ الله عليه إنما تقوم بواسطة الفطرة الأولى، ولهذا اختُصَّ من بين سائر الحيوانات بإرسال الرسل إليه، وبالأمر والنهي والثواب والعقاب، فجَعل - سبحانه - في عقله ما يُفرِّق بين الحُسن والقُبح، وما ينبغي إيثاره وما ينبغي اجتنابه، ثم أقام عليه حجته برسالته بواسطة هذا الحاكم الذي يتمكن به من العِلم بالرسالة، وحسن الإرسال، وحسن ما تضمنه من الأمور، وقبح ما نهى عنه، فإنَّه لولا ما رُكِّب في عقله من إدراك ذلك لما أمكنه معرفة حُسن الرسالة وحُسن المأمور وقُبح المحظور»[1]؛ فالأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، ولكن لا يترتب على ذلك التحسين أو التقبيح ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي الشرعيين، وليست كما قال الجُوَينيّ رحمه الله أنَّه لا حَسن ولا قبيح إلا ما حسَّنه أو قبحه الشرع. يقول ابن القيِّم رحمه الله: «وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحا موجبا للعقاب مع قُبحه في نفسه، بل هو في غاية القُبح، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرُّسُل، فالسجود للشيطان والأوثان، والكذب والزنا، والظلم والفواحش، كلها قبيحة في ذاتها، والعقاب عليها مشروط بالشرع»[2].

فالثواب والعقاب جزاء ونتيجة للعمل في الدنيا؛ فالإنسان لم يُخلق عبثًا، بل سيجازى على عمله وعلى بذله للأسباب الشرعية؛ فالثواب للمحسن والعقاب للمسيء. يقول ابن القيّم

---

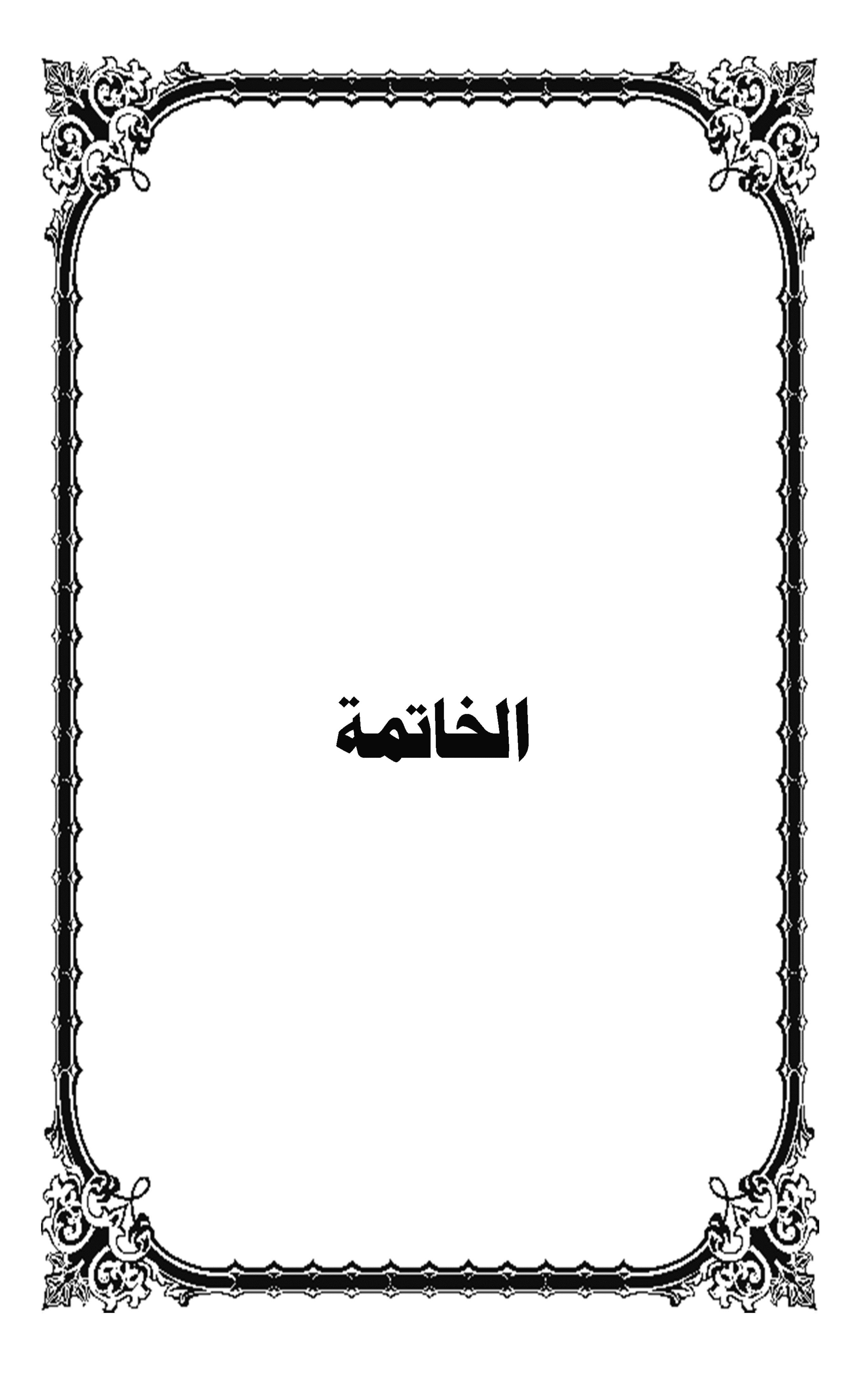
(١) مفتاح دار السعادة، ابن القيم، (٢/١١٦).

(٢) مدارج السالكين، ابن القيم، (١/٢٤٧).

رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا هو الحق الذى خُلِق به وله السموات والأرض وما بينهما، وغايته الثواب والعقاب، وفواته وتعطيله هو العبث الذى نزَّه نفسه عنه، وأخبر أنه يتعالى عنه، وأن ملكه الحق وتفرده بالإلهية وحده وبربوبية كل شيء = ينفى هذا الظن الباطل والحساب الكاذب»[1] كما قال – تعالى –: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون: ١١٥-١١٦]، فنزَّه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى نفسه عن ذلك، كما نزهها عن سائر العيوب والنقائص؛ من السِّنة والنوم والحاجة واكْتِراثِه بحفظ السموات والأرض، وغيرها من النقائص التي لا تجوز على الله، فهو كذلك لم يخلق عبادَه عبثًا ولم يتركهم سدى لا يأمرهم ولا ينهاهم ولا يردهم إليه فيثيب المحسن بإحسانه ويجازي المسيء بإساءته.

---

(١) عدة الصابرين، ابن القيم، ص (١٦١).



# الخاتمة

# الخاتمة

الحمد لله الذي مَنَّ علي بكتابة هذا البحث، ويسَّر لي إتمامه، فله الحمدُ عدد خلقه، وله الحمد رضا نفسه، وله الحمد زنة عرشة، وله الحمد مداد كلماته.

أما بعد:

فأختم هذا البحث الذي تناول مبدأ السببية لدى الجويني وابن القيم رحمهما الله بالنتائج التي توصلت إليها من خلاله، وهي كالتالي:

**١)** ذهب الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى إطلاق الفاعلية الإلهية؛ فهو يرى أنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو المحدث لكل الحوادث. واستدلَّ الجُوَينيّ : على مذهبه هذا بأدلة سمعية وأخرى عقلية لإثبات الصانع، وإثبات كمال اقتداره الإلهي. وترتَّب – لدى الجُوَينيّ : – على هذا الإطلاق للفاعلية الإلهية في الكون عدة أمور؛ منها:

**أولًا:** نفي السببية في أفعال الله؛ فهو يفعل كما يشاء ويريد دون سبب.

**ثانيًا:** نفي قدرة الإنسان المؤثرة على أفعاله، فالفاعل هو الله وحده، والإنسان مكتسب للفعل فقط.

**ثالثًا:** نفي أن يكون للموجودات في الكون طبائع أو خصائص تُصدِر بها أفعالًا خاصة، فالفاعل هو الله وحده.

**رابعًا:** إثبات وقوع المعجزة.

**٢)** أثبت الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ الحكمة الإلهية إثباتًا يتفق مع نفيه للغرض في الفعل الإلهي، فهو يرى أنَّ علمه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أزلي وشامل، وقدرته مطلقه، ومشيئته نافذة بلا أي شرط أو اعتبار؛ وأنَّ هذا أكمل الحكمة.

**٣)** نفي الجُوَينيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ التعليل في أفعال الله؛ لأنه يرى أنَّ في إثبات علة أو غاية أو قصد في أفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عدة نقائص؛ وهي:

**أولًا:** إضافة النقص، والحاجة للغير، وهذا محال في حق الله.

**ثانيًا:** إثبات قِدَم العالم، وتسلسل الحوادث، وهما باطلان.

**ثالثًا:** التعارض مع مبدأ التجويز، المعتمَد مع غيره من الأدلة العقلية لإثبات الصانع.

**٤)** مذهب الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ في السببية والأفعال الإنسانية:

**أولًا:** إثبات خلق الله للعباد.

**ثانيًا:** الاستطاعة تكون مع الفعل مقارنه له، لا متقدمة ولا متأخرة.

**ثالثًا:** في القدرة الحادثة للجويني مذهبان: متقدم، ومتأخر. وهما كالتالي:

١- المتقدم وهو في كتابه «الإرشاد»؛ حيث ينفي الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ تأثير العبد في الفعل؛ فالعبد لا أثر له مطلقًا في فعله، فأفعال العباد من الله خلقًا وإيجادًا، والأفعال تُضاف للعباد بالاكتساب؛ فلا يجوز أن يكون خالق أو فاعل سواه؛ فجميع الموجودات وأفعالها لا خالق لها سواه، وللعباد الكسب.

فهو ينظر إلى مشكلة السببية الإنسانية من منظور إطلاق فاعلية الله في الوجود.

٢- المتأخر وهو في كتابه «العقيدة النظامية»، ذكر فيه أن القدرة الحادثة لابد أن يكون لها تأثير في مقدُورها؛ فالعبد يفرِّق بين الأفعال الضرورية والأفعال الاختيارية؛ فكان لابد من إثبات قَدْرٍ من التأثير له في الفعل، لكنَّ هذا القَدر لا يعني الاستقلالية التامة بفعله عن القدرة الإلهية الفاعلة.

**ثالثًا:** ينفي نسبة الفعل المتولِّد للإنسان، أو تأثر المتولد بالقدرة الحادثة، وينسبه لله لأن لا فاعل سواه في الوجود.

**رابعًا:** رد على المعتزلة إثباتهم للتولد، مُنطَلِقًا من مذهبه في إثبات كمال الاقتدار الإلهي، وإطلاق فاعلية الله في الكون.

**٥)** مذهب الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ في السببية الطبيعية:

**أولًا:** أنكر الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ الخصائص الثابتة للموجودات في الكون؛ فالنار ليس فيها حر، والثلج ليس فيه برد؛ نظرًا لمذهبه في إطلاق الفاعلية الإلهية في الكون، فلا فاعل إلا الله.

ولقوله بالجواهر الفردة والأعراض والتجويز، وتبريره لكل ما يحدث أنه من الاقتران العادي. وترتب على نفي الخصائص الطبيعية والسببية الطبيعية لدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ التالي:

١- النظر لا يفيد العلم.

٢- الأدوية ليست سببًا للشفاء؛ إنما يحدث الشفاء عندها، أي بعد تناولها من باب الاقتران العادي.

**ثانيًا:** رد على أصحاب مذهب الطبائع الذين قالوا: إنَّ الطبائع الأربع هي أصل تكوُّن العالم؛ انطلاقًا من مذهبه في أنَّ الله هو سبب وعلة وجود هذا الكون ولا فاعل سواه، ولا خصائص للموجودات الطبيعية، بل العالم مكون من جواهر وأعرض، ويجوز تغير كل أحوال تلك الطبائع.

**ثالثًا:** نفى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ الغائية الطبيعية نتيجة لنفيه للسببية الطبيعية وخصائص الموجودات، ونظرًا لنفيه للحكمة والتعليل لأفعال الله؛ فالله وحده الفاعل بلا حكمة في فعله، ولا غائية في أفعال الطبيعة لأنها فعل له.

**رابعًا:** أجاز الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ انخراق العادة وحدوث المعجزات والكرامات والسحر والكهانة؛ لأن إثبات وقوعها إثبات لفاعليه الله، ولجواز تغير الأحوال من شيء إلى شيء آخر؛ مثل: تحول العصى إلى أفعى، وامتناع النار عن الإحراق. فخشيةً على مذهبه في الفاعلية الإلهية المطلقة، وإثباتا لأنَّ الله يفعل ما شاء وقت ما شاء أجاز انخراق العادات، فكل شيء يجوز تغيُّره. وجعل هذه الخوارق من جنس واحد ولكن مع فروق يسيرة من جهة صاحب الخارق؛ فمتى حدث خرق العادة مع ادعاء النبوة وعدم المعارضة فتكون المعجزة، ومتى حدث خرق العادة مع عدم ادعاء النبوة وصلاح الحال فتكون الكرامة، ومتى حدث خرق العادة مع الفسق يكون سحرًا أو كهانة.

**٦)** طبيعة العلاقة بين الأسباب والمسببات لدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ:

**أولًا:** استبدل الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ الضرورة في السببية بالعادة؛ فالعلاقة المشاهدة من تَرَتُّب الأسباب على المسببات لا تفيد - في نظر الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ - علاقة ضرورية بين الأسباب

والمسببات، إنما هو تكرار اعتيادي رسخ في الذهن أنه ضروري، وإنما هو عادة، لو شاء الله لنقضها متى ما أراد.

**ثانيًا:** رفض الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، لدوافع أهمها:

١. إطلاق فاعلية الله في الكون، وخشية انتقاص هذا الكمال في القدرة الالهية لو نسب أيَّ قدرة لأي مخلوق.

٢. إثبات المعجزات، فالجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ يرى استحالة إثباتها لو أنَّ هناك ضرورة سببية لامتناع خرقها، لكن نفي الضرورة ينجو بالمعجزات، التي هي دليل النبوة الوحيد لديه.

**ثالثًا:** آثار رفض الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ للسببية:

١. في مجال التوحيد: نفي السببية أخل بالتوحيد لدى الجُوَينيّ رَحِمَهُ اللهُ؛ فصار معنى الإله – لديه – هو القادر على الاختراع فقط ، وأنه لا يفعل لحكمة ولا لعلة، وجعل العبادات مجرد أمارات وعلامات وليست أسبابا شرعية.

٢. في مجال أفعال العباد المباشرة والمتولدة:

له رأيان في الأفعال المباشرة:

**الأول:** فيه قول بالجبر وإلغاء تام للفاعلية الإلهية.

**الثاني،** وهو المتأخر: أضاف فيه قدرة حادثة في العبد مؤثرة في فعله.

وأما المتولدة ففي خلقٍ وفعلٍ لله فقط.

٣. في مجال الطبيعيات: أفاد أن النظر لا يفيد العلم، ونفى آثار الأدوية، وبذلك عطَّل التطور العلمي القائم على السببية الطبيعية.

٧) مذهب ابن القيِّم رَحِمَهُ اللهُ في السببية الإلهية الفاعلة:

**أولًا:** أثبت ابن القيِّم رَحِمَهُ اللهُ الفاعلية الإلهية المطلقة في الكون، وأنه لا خالق إلا الله ولا محدث سواه.

**ثانيًا:** أثبت الحكمة والتعليل في أفعال الله؛ فهو سبحانه وتعالى لا يفعل عبثًا.

**٨)** مذهب ابن القيِّم رحمه الله في السببية الإنسانية:

**أولًا**: الإنسان له استطاعة وقدرة، وقد قسَّم ابن القيِّم رحمه الله الاستطاعة والقدرة الإنسانية إلى نوعين:

١. قدرة قبل الفعل.

٢. قدرة مقارنة للفعل.

**ثانيًا:** نسبة الفعل المباشر لا تتعارض مع السببية؛ ففعل الإنسان مخلوق لله، كما خَلَق جميع الأسباب والمسببات؛ فهي مخلوقه لله، مفعولة له، جعل محلها الإنسان.

**ثالثًا:** نقض ابن القيِّم رحمه الله مذهب الجبر؛ لما فيه من مخالفة النصوص الشرعية، والعقل والحس، ولما فيه من نسبة التكليف بما لا يطاق لله، وترك الطاعات وفعل المحرمات والاحتجاج على ذلك بالقدر.

**رابعًا:** الكسب لدى الجُوَينيّ رحمه الله مرَّ بمرحلتين:

١. القُدرة الحادِثة لا تؤثر على الفعل. وهذا القول نقضه ابن القيِّم رحمه الله؛ لأنه يُسقط في الجبر.

٢. القدرة الحادثة لها تأثير في الفعل. وهذا ما أيَّده ابن القيِّم رحمه الله؛ لأن الجُوَينيّ رحمه الله اقترب به من الصواب.

**خامسًا:** أن الفعل المتولد هو ما خرج من محل القدرة، ولابُد لحدوثه من أصلين: الفاعل والمحل القابل، والعبدُ محاسب على أفعاله المباشرة و المتولدة.

**سادسًا:** نسبة الفعل التوليدي للإنسان لا تتعارض مع السببية؛ لأن أفعال الإنسان أسباب من جملة ما خلقه الله من الأسباب والمسببات، فهي خلق لله، مفعولةٌ له، جعل محلها الإنسان.

**٩)** مذهب ابن القيِّم رحمه الله من السببية الطبيعية:

**أولًا:** أثبت ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ- خصائص الموجودات الطبيعية، وأنها خلقٌ لله أودع فيها تلك الخصائص، ومتى شاء سلبها منها. والسببية الطبيعية داخلة في النظام السببي ، وقد رتَّب الله خلقه على الأسباب والمسببات.

**ثانيًا:** أنكر ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ على أصحاب مذهب الطبائع إثباتهم لطبائع الموجودات على الوجه الذي يعتقدونه؛ فهم أثبتوا لها تأثيرًا مستقِلا، وهذا شرك بالله، فلا يوجد في الكون ما هو مستقل بالتأثير.

**ثالثًا:** أثبت ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ غائية الطبيعة، واندراجها تحت حكمة وتعليل الله وفاعليته في الكون؛ فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يفعل شيئا عبثا، والكل خلقُه وفِعلُه، وإن كان في الموجودات طبيعة أو ميزة أو قدرة، فهي لا تستقل بالتأثير.

**رابعًا:** أثبت ابن القيِم رَحِمَهُ ٱللَّهُ خرق العادة، وحدوث المعجزة والكرامة، والتي تحدث خارج النظام السببي، وترتيب المسببات على حصول الأسباب؛ فالكون كله خاضع لله، وهو الذي رتبه هذا الترتيب، ومتى شاء خرقة فتحدث المعجزة والكرامة لمصلحة وغاية.

أما السحر والكهانة فقد أثبت ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ حدوثهما بناء على ترتيب الأسباب والمسببات؛ فهما داخلان فيه، وليسا خرقا للعادة.

**١٠)** موقف ابن ابن القيِم رَحِمَهُ ٱللَّهُ من دعاوي إنكار السببية:

**أولًا:** ناقش ابنُ القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ مذهبَ الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مجال الأفعال الإنسانية المباشرة والمتولدة، ورَدَّ على أدلته في المسألة.

**ثانيًا:** أنكر ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ على منكري خصائص الموجودات الطبيعة، وبيَّن ما في قولهم من القدح في التوحيد والشرع والحكمة الربانية، والإخلال بالحياة الطبيعية.

**ثالثًا:** آثار موقف ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ من مبدأ السببية:

١. في التوحيد: أثبت لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ القدرة والمشيئة والوحدانية والفاعلية المطلقة في الكون، مع الأمر بأخذ الأسباب الشرعية والكونية دون غلو فيها ولا تفريط.

٢. في الأفعال الإنسانية: أثبت للإنسان مسؤولية وحرية في أفعاله، تحت مشيئة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛

فهو المنفرد بالخلق والأمر.

٣. في الطبيعيات: أثبت خصائص الموجودات الطبيعية وآثارها، وهذا يحقق الاستفادة من الموجودات في الكون ويُحقِّق التطور العلمي والإنساني.

**١١)** أوجه الشبة بين مذهبي الجويني رحمه الله وابن القيم رحمه الله في مبدأ السببية:

**أولًا:** عموم فاعليه الله في الكون.

**ثانيًا:** الموقف من أصحاب مذهب الطبائع.

**ثالثًا:** المعجزات والكرامات، والسحر والكهانة.

**رابعًا:** السببية الإنسانية (خلق أفعال العباد).

**١٢)** أوجه الخلاف بين مذهبي الجويني رحمه الله وابن القيم رحمه الله في مبدأ السببية:

**أولًا:** الحكمة والتعليل في أفعال الله.

**ثانيًا:** السببية الإنسانية (القدرة الفاعلة).

**ثالثًا:** الأفعال المتولدة.

**رابعًا:** خصائص الموجودات الطبيعية.

**خامسًا:** غائية الطبيعة والنظام الكوني.

**١٣)** نقد ابن القيِّم رحمه الله لمذهب الجُوَينيّ رحمه الله في مبدأ السببية:

**أولًا:** مسألة التقدم والتأخر لدى الجُوَينيّ رحمه الله.

**ثانيًا:** مسألة الخلق المستمر لدى الجُوَينيّ رحمه الله.

**ثالثًا:** مسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله لدى الجُوَينيّ رحمه الله.

**وأخيرًا ..**

اسأل الله أن يرزقني الإخلاص فيما كتبتُ، وما قصدتُّ، وأرجو من الله العظيم المثوبة عليه؛ فقد بذلت ما في وسعي جهدًا، وجمعًا، وما كان من صواب فبفضل الله وتوفيقه، وما

كان من خطأ فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله لي ولجميع المسلمين.

والحمد لله رب العالمين،

وصلَّى الله على خير خلقه، نبينا مُحَّد ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين.





# الفهارس

## ١ فهرس الآيات القرآنية

| الآية | رقمها | الصفحة |
| --- | --- | --- |
| ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴾ | ٢٦ | ١٧٩ |
| ﴿ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيۡهَا زَكَرِيَّا ٱلۡمِحۡرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزۡقٗاۖ قَالَ يَٰمَرۡيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَاۖ قَالَتۡ هُوَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٍ ٣٧ ﴾ | ٣٧ | ١٤٢ ، ٢٣١ |
| ﴿ قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡۖ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِ ﴾ | ٤٩ | ٢٢٩ |
| ﴿ أَفَغَيۡرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبۡغُونَ وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُونَ ٨٣ ﴾ | ٨٣ | ٢٥٠ |
| ﴿ ذَٰلِكَ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾ | ٩٧ | ١٨٤ |
| ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ ﴾ | ٩٧ | ١٨٧ |
| ﴿ مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنۡيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلۡأٓخِرَةَۚ ﴾ | ١٥٢ | ١٨٩ |
| ﴿ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيۡسَ بِظَلَّامٖ لِّلۡعَبِيدِ ١٨٢ ﴾ | ١٨٢ | ١٧١ |
| ﴿ وَإِنَّمَا تُوَفَّوۡنَ أُجُورَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۖ ﴾ | ١٨٥ | ٢٥٥ |
| ﴿ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴾ | ١٩١ | ١٨٣ ، ٢٥٨ |
| ﴿ رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدۡخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدۡ أَخۡزَيۡتَهُۥۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ أَنصَارٖ ﴾ | ١٩٢ | ٢٥٨ |
| سورة النساء | | |

| الآية | رقمها | الصفحة |
| --- | --- | --- |
| كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ | | |
| سورة هود | | |
| ﴿ مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ ﴾ | ٢٠ | ١٨٨ |
| سورة الرعد | | |
| ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا ﴾ | ١٢ | ١٩٦ |
| ﴿ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴿١٦﴾ ﴾ | ١٦ | ١٥٥ |
| سورة إبراهيم | | |
| ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ ﴾ | ٢٧ | ١٩٤ |
| ﴿ رَبِّ ٱجْعَلْنِى مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ ﴾ | ٤٠ | ٢٥٤ |
| سورة النحل | | |
| ﴿ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾ | ٥ | ٢٥٧ |
| ﴿ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴾ | ٦ | ٢٥٧ |
| ﴿ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ | ٧ | ٢٥٧ |
| ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴾ | ١٠ | ٢٦٤ |

| الآية | رقمها | الصفحة |
| --- | --- | --- |
| ﴿ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرۡعَ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلۡأَعۡنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ١١ ﴾ | ١١ | ٢٦٤ |
| ﴿ لِيَحۡمِلُوٓاْ أَوۡزَارَهُمۡ كَامِلَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَمِنۡ أَوۡزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيۡرِ عِلۡمٍۗ ﴾ | ٢٥ | ٢٠٨ |
| ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمۡ سَكَنٗا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلۡأَنۡعَٰمِ بُيُوتٗا تَسۡتَخِفُّونَهَا يَوۡمَ ظَعۡنِكُمۡ وَيَوۡمَ إِقَامَتِكُمۡ ﴾ | ٨٠ | ١٩١ |
| ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلٗا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلۡجِبَالِ أَكۡنَٰنٗا وَجَعَلَ لَكُمۡ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلۡحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأۡسَكُمۡۚ ﴾ | ٨١ | ١٩١ |
| ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ ﴾ | ٩٣ | ١٩٩ |
| ﴿ قُلۡ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلۡقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلۡحَقِّ ﴾ | ١٠٢ | ١٩٤ |
| سورة الإسراء | | |
| ﴿ وَجَعَلۡنَا ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيۡنِۖ فَمَحَوۡنَآ ءَايَةَ ٱلَّيۡلِ وَجَعَلۡنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبۡصِرَةٗ لِّتَبۡتَغُواْ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّكُمۡ وَلِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلۡحِسَابَۚ وَكُلَّ شَيۡءٖ فَصَّلۡنَٰهُ تَفۡصِيلٗا ﴾ | ١٢ | ١٧١ |
| ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۗ ﴾ | ١٥ | ٢٠٩ |
| ﴿ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۗ ﴾ | ٤٤ | ٢١٧ |
| ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ ﴾ | ٧٨ | ٤٤ |

| الآية | رقمها | الصفحة |
| --- | --- | --- |
| مُّنِيرًا ﴾ | | |
| ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا ﴾ | ٦٢ | ٢٦٤ |
| سورة الشعراء | | |
| ﴿ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ | ٢٣ | ١٥٨ |
| ﴿ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ | ٢٤ | ١٥٨ |
| ﴿ فَأَخَذَهُمُ ٱلْعَذَابُ ﴾ | ١٨٥ | ١٩٤ |
| ﴿ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴾ | ٢٢١ | ٢٣٦ |
| ﴿ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴾ | ٢٢٢ | ٢٣٦ |
| ﴿ يُلْقُونَ ٱلسَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَٰذِبُونَ (٢٢٣) ﴾ | ٢٢٣ | ٢٣٦ |
| سورة النمل | | |
| ﴿ وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ (٦) ﴾ | ٦ | ١٨٤ |
| ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ ۖ وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَىْءٍ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْمُبِينُ (١٦) ﴾ | ١٦ | ٢١٧ |
| سورة القصص | | |
| ﴿ وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ ﴾ | ٤١ | ٢٥٤ |
| ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ | ٥٦ | ٢٤٢ |

| الآية | رقمها | الصفحة |
| --- | --- | --- |
| تَعۡلَمُونَ ﴿٩﴾ ﴾ | | |
| سورة المنافقون | | |
| ﴿ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ ﴾ | ٣ | |
| سورة الطلاق | | |
| ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّۖ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا ﴾ | ١٢ | |
| سورة القلم | | |
| ﴿ أَفَنَجۡعَلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ كَٱلۡمُجۡرِمِينَ ﴾ | ٣٥ | |
| ﴿ مَا لَكُمۡ كَيۡفَ تَحۡكُمُونَ ﴾ | ٣٦ | |
| سورة الحاقة | | |
| ﴿ إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلۡمَآءُ حَمَلۡنَٰكُمۡ فِي ٱلۡجَارِيَةِ ﴾ | ١١ | |
| ﴿ كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ هَنِيٓـَٔۢا بِمَآ أَسۡلَفۡتُمۡ فِي ٱلۡأَيَّامِ ٱلۡخَالِيَةِ ﴾ | ٢٤ | |
| سورة المدثر | | |
| ﴿ كَلَّآ إِنَّهُۥ تَذۡكِرَةٞ ﴾ | ٥٤ | |
| ﴿ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴾ | ٥٥ | |
| ﴿ وَمَا يَذۡكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ هُوَ أَهۡلُ ٱلتَّقۡوَىٰ وَأَهۡلُ ٱلۡمَغۡفِرَةِ ﴾ | ٥٦ | |
| سورة القيامة | | |
| ﴿ يُنَبَّؤُاْ ٱلۡإِنسَٰنُ يَوۡمَئِذِۢ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ﴾ | ١٣ | |

| الآية | رقمها | الصفحة |
| --- | --- | --- |
| ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴾ | ٣٦ | |
| ﴿ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ﴾ | ٣٧ | |
| ﴿ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴾ | ٣٨ | |
| ﴿ فَجَعَلَ مِنْهُ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ﴾ | ٣٩ | |
| ﴿ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ ﴿٤٠﴾ ﴾ | ٤٠ | |
| سورة الإنسان | | |
| ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ | ٣٠ | |
| سورة النبأ | | |
| ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴾ | ٦ | |
| ﴿ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴾ | ٧ | |
| ﴿ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴾ | ٨ | |
| ﴿ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴾ | ٩ | |
| ﴿ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴾ | ١٠ | |
| ﴿ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴾ | ١١ | |
| ﴿ سَيَعْلَمُونَ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا سَيَعْلَمُونَ ﴾ | ١٢ | |
| ﴿ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴾ | ١٣ | |
| ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴾ | ١٤ | |
| ﴿ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴾ | ١٥ | |

## ٢ فهرس الأحاديث النبوية الشريفة



## ٣ فهرس المصطلحات



## ٤ فهرس الأعلام المترجمين



## ٥ فهرس الفِرق





# ٦ فهرس المصادر والمراجع


١) **الإحكام في أصول الأحكام**، المؤلف: علي بن أبي علي بن مُحَمَّد بن سالم الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق — لبنان.

٢) **الإحكام في أصول الأحكام**، المؤلف: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق: الشيخ أحمد مُحَمَّد شاكر، الناشر: دار الآفاق الجديدة — بيروت.

٣) **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، لعلي بن يوسف بن إبراهيم القفطي، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: (١)، ت: (١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م).

٤) **آراء أهل المدينة الفاضلة**، للفارابي، تحقيق: د. إلبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، ت: (١٩٦٤م).

٥) **الأربعين في أصول الدين**، لمحمد بن عمر الرازي، حيدر آباد الدكن ط: (١)، ت: (١٣٥٣هـ).

٦) **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: د. مُحَمَّد يوسف موسى، و أ. علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي - القاهرة، ت (١٣٦٩هـ

٧) **أسد الغابة**، لعلي بن أبي الكرم مُحَمَّد بن مُحَمَّد الجزري، دار الفكر - بيروت، (١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م)

٨) **الإشارات والتنبيهات**، لابن سينا، تحقيق: د. سليمان دنيا - دار المعارف.

٩) **الإصابة في تمييز الصحابة**، لأحمد بن علي بن مُحَمَّد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، و علي مُحَمَّد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط (١)، (١٤١٥ هـ)

١٠) **اصطلاحات الصوفية**، لكمال الدين عبد الرزاق القاشاني، تحقيق: د. مُحَمَّد كمال

إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة، (١٩٨١م).

١١) **أصول الدين،** لعبد القاهر البغدادي، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، ط: (٣)، ت: (١٤٠١هـ، ١٩٨١م).

١٢) **أصول الدين،** لمحمد بن مُحَّد بن عبد الكريم البَزْدَوي، هانز بيترلنس، دار إحياء الكتب العربية – القاهرة، ت: (١٩٦٣م).

١٣) **إعلام الموقعين عن رب العالمين،** لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: مُحَّد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: (١)، ت (١٤١١هـ – ١٩٩١م.

١٤) **الأعلام،** خير الدين بن محمود بن مُحَّد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي ، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر – أيار / مايو ٢٠٠٢ م

١٥) **الاقتصاد في الاعتقاد،** لأبي حامد الغزالي، تحقيق: د. سميح غنيم، دار الفكر اللبناني، بيروت – لبنان، ط: (١)، ت: (١٩٩٣م)

١٦) **الإمام الجويني إمام الحرمين،** د. مُحَّد الزحيلي، دار القلم دمشق، ط: (٢)

١٧) **الأنساب،** عبد الكريم بن مُحَّد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط: (١)، ت: (١٣٨٢ هـ – ١٩٦٢ م)

١٨) **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به،** أبي بكر بن الطيب الباقلاني، تحقيق: مُحَّد زاهد الكوثري، الناشر: المكتبة الأزهرية، الطبعة الثانية، ١٤٢١ هـ .

١٩) **البحر المحيط في أصول الفقه،** بدر الدين مُحَّد بن عبد الله الزركشي، الناشر: دار الكتبي، ط: (١)، ت (١٤١٤هـ – ١٩٩٤م).

٢٠) **البحر المحيط في التفسير**، المؤلف: أبو حيان مُحَّد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، المحقق: صدقي مُحَّد جميل، الناشر: دار الفكر – بيروت، الطبعة: ١٤٢٠ هـ

٢١) **البداية والنهاية،** لإسماعيل بن عمر ابن كثير، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط: (١)، (١٤٠٨، هـ - ١٩٨٨ م)

٢٢) **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع،** مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد بن عبد الله الشوكاني، دار المعرفة — بيروت.

٢٣) **البرهان في أصول الفقه،** لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن مُحَمَّد الجويني، تحقيق: صلاح بن مُحَمَّد بن عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط: (١)، ت: (١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م)

٢٤) **تاج العروس من جواهر القاموس،** محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيد، المحقق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية .

٢٥) **تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي،** لشوقي ضيف، دار المعارف، ص (٣٣٣-٣٦٦)، الأعلام، للزركلي، دار العلم للملايين، ط: (١٥)، ت: (٢٠٠٢م)

٢٦) **تاريخ الفلسفة الحديثة،** ليوسف كرم، دار المعارف - القاهرة، ط: (٥).

٢٧) **تاريخ الفلسفة العربية،** لجميل صليبا، الناشر: الشركة العالمية للكتاب، (١٩٩٥م).

٢٨) **تاريخ الفلسفة اليونانية،** ليوسف كرم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ت: (١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م)

٢٩) **تاريخ بغداد،** أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، تحقيق د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط: (١)، ت: (١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢ م.

٣٠) **التأملات في الفلسفة الأولى،** رينيه ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، سنة (١٩٥١م).

٣١) **التأملات في الفلسفة الأولى،** لرينيه ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ت: (١٩٧٥م)

٣٢) **التبيان في تفسير غريب القرآن**، لأحمد بن مُحَّد بن عماد الدين بن علي، تحقيق: د. ضاحي عبد الباقي مُحَّد، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط: (١)، ت: (١٤٢٣ هـ

٣٣) **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، علي بن الحسن بن هبة الله، دار الكتاب العربي - بيروت، ط: (٣)، ت: (١٤٠٤هـ).

٣٤) **تذكرة الحفاظ**، شمس الدين أبو عبد الله مُحَّد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط: (١)، ت: (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

٣٥) **التعرف لمذهب أهل التصوف**، لمحمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي، دار الكتب العلمية — بيروت.

٣٦) **التعريفات**، لعلي بن مُحَّد بن علي الزين الشريف الجرجاني، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط: (١) ت: (١٤٠٣هـ -١٩٨٣م).

٣٧) **التعليقات**، لابن سينا، تحقيق: حسن مجيد العبيدي، الناشر: بيت الحكمة (٢٠٠٠م).

٣٨) **التعليقات**، لأبي النصر الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن، ت: (١٣٤٦هـ).

٣٩) **تفسير القرآن العظيم**، أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي ، المحقق: سامي بن مُحَّد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م

٤٠) **التفكير العلمي**، د. فؤاد زكريا، سلسة عالم المعرفة، عدد (٣)، ط: (٣)، ت: (١٩٨٨م).

٤١) **التقريب لفقه ابن قيم الجوزية**، لبكر بن عبد الله أبو زيد، مطابع دار الهلال للأوفست، ط (١)، ت (١٤٠١هـ.

٤٢) **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل،** لمحمد بن الطيب بن مُحَمَّد بن جعفر الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية – لبنان، ط: (١)، ت: (١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م).

٤٣) **تهافت الفلاسفة،** أبي حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي الطوسي، المحقق: الدكتور سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف، القاهرة — مصر، الطبعة: السادسة

٤٤) **جامع البيان في تأويل القرآن،** لمحمد بن جرير بن يزيد الطبري، تحقيق: أحمد مُحَمَّد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط (١)، سنة (١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠ م).

٤٥) **الجامع لأحكام القرآن،** أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية — القاهرة .

٤٦) **الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس،** لأبي نصر الفارابي، تحقيق: د. ألبير نصري نادر – بيروت، ت: (١٩٦٠م)

٤٧) **جمهرة اللغة،** لمحمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين – بيروت، ط (١)، (١٩٨٧م).

٤٨) **حاشية الدسوقي على أم البراهين،** لمحمد الدسوقي، دار الفكر للطباعة

٤٩) **حكم ابن عطاء بشرح العارف بالله الشيخ زروق،** للشيخ زروق، تحقيق: عبد الحليم محمود، و محمود بن الشريف، مكتبة النجاح — ليبيا.

٥٠) **الحكم العطائية،** لتاج الدين ابن عطاء الله الإسكندري، ضمن غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، للنفزي الرندي، دار الكتب الحديثة – القاهرة، ت: (١٩٧٠م).

٥١) **الدارس في تاريخ المدارس،** عبد القادر بن مُحَمَّد النعيمي الدمشقي (المتوفى: ٩٢٧هـ)، المحقق: إبراهيم شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م

٥٢) **درء تعارض العقل والنقل**، لأحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم ابن تيمية، تحقيق: الدكتور مُحَمَّد رشاد سالم، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية - المملكة العربية السعودية، ط: (٢)، ت: (١٤١١ هـ - ١٩٩١ م).

٥٣) **دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (الأشاعرة)**، أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، بيروت، ط: (٥)، ت: (١٩٨٥م

٥٤) **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، لأحمد بن علي بن مُحَمَّد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: مُحَمَّد عبد المعيد خان، مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد/ الهند، ط: (٢)، ت (١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م)

٥٥) **دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، المؤلف: القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (المتوفى: ق ١٢هـ)، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٥٦) **دلالة الحائرين**، لموسى بن ميمون القرطبي، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، (١٨٢/١)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام.

٥٧) **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، لعبد الرحمن بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد، ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر - بيروت، ط: (٢)، ت: (١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٥٨) **ذيل طبقات الحنابلة**، لعبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، تحقيق: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان - الرياض، ط: (١)، ت (١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م)

٥٩) **رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد**، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، لأبي إسحاق الكندي، تحقيق: د. مُحَمَّد عبد الهادي ريدة، دار الفكر العربي، ت: (١٩٥٠م).

٦٠) **رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد**، للكندي، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، لأبي إسحاق الكندي، تحقيق: د. مُحَّد عبد الهادي ريدة، دار الفكر العربي، ت: (١٩٥٠م) .

٦١) **رسالة الرافعة للنقاب عن الفرق بين العلل والأسباب**، المؤلف: مُحَّد صادق بن سليم الدمشقي العطار، ملحق بكتاب: السببية عند القاضي عبد الجبار، المؤلف: د. تركي إبراهيم، الناشر: دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٤ م.

٦٢) **رسالة الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز**، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، لأبي إسحاق الكندي، تحقيق: د. مُحَّد عبد الهادي ريدة، دار الفكر العربي.

٦٣) **رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها**، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، لابن سينا، مطبعة بمبي.

٦٤) **رسالة في حدود الأشياء ورسومها**، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، لأبي إسحاق الكندي، تحقيق: د. مُحَّد عبد الهادي ريدة، دار الفكر العربي، ت: (١٩٥٠م).

٦٥) **رسالتان فلسفيتان**، لأبي النصر الفارابي، تحقيق: د. جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر – بيروت، ط: (١)، ت: (١٤٠٧هـ).

٦٦) **رسائل ابن سينا**، وتضم: رسالة عيون الحكمة، ورسالة أبي الفرج بن الطيب، ورسالة الرد لأبي علي ابن سينا، تحقيق: حلمي ضياء أولكن، جامعة إستانبول، ت: (١٩٥٣م).

٦٧) **رسائل الفارابي**، رسالة تحصيل السعادة، لأبي نصر الفارابي، طبعة حيدر آباد الدكن، ت: (١٣٤٥هـ).

٦٨) **سير أعلام النبلاء**، شمس الدين أبو عبد الله مُحَّد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، دار الحديث – القاهرة، ت: (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٦٩) **الشامل في أصول الدين**، إمام الحرمين الجويني، تحقيق: علي سامي النشار، الناشر: منشأة المعارف ، الأسكندرية .

٧٠) **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، عبد الحي بن أحمد بن مُحَمَّد ابن العماد الحنبلي، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ط: (١)، ت: (١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م.

٧١) **شرح الأصول الخمسة**، للقاضي عبد الجبار بن أحمد، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط: (٣)، ت (١٤١٦هـ – ١٩٩٦م)

٧٢) **شرح الكوكب المنير**، لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، تحقيق: مُحَمَّد الزحيلي، و نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط: (٢)، (١٤١٨هـ – ١٩٩٧م)

٧٣) **شرح المقاصد في علم الكلام**، لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دار المعارف النعمانية – باكستان، ط: (١)، ت: (١٤٠١هـ – ١٩٨١م).

٧٤) **شرح تسهيل الفوائد**، المؤلف: مُحَمَّد بن عبد الله ابن مالك، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، و د. مُحَمَّد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط: (١)، (١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.

٧٥) **شرح تنقيح الفصول**، لأحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط: (١)، (١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م)

٧٦) **شرح ديوان الأعشى**، شرح: إبراهيم جزيني، دار الكتاب العربي – بيروت، ط (١)، (١٣٨٨هـ – ١٩٦٨م).

٧٧) **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى**، شرح وتحقيق د. أحمد طلعت، دار كرم – دمشق، ط (١)، (١٩٨٦م).

٧٨) **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، لإسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط: (١)، ت: (١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م).

٧٩) **صحيح المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم = صحيح مسلم**، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي — بيروت.

٨٠) **الصفدية**، لأحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: مُحَمَّد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، ط: (٢)، ت: (١٤٠٦هـ).

٨١) **طبقات الأولياء**، عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، تحقيق: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي – القاهرة، ط: (٢)، ت: (١٤١٥ هـ – ١٩٩٤ م

٨٢) **طبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، تحقيق: د. محمود مُحَمَّد الطناحي د. عبد الفتاح مُحَمَّد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: (٢)، ت: (١٤١٣هـ.

٨٣) **طبقات الشافعية**، أبو بكر بن أحمد بن مُحَمَّد بن عمر الأسدي الشُّهْبي الدمشقي، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، دار النشر: عالم الكتب – بيروت، ط: (١)، ت: (١٤٠٧ هـ

٨٤) **طبقات الشافعيين**، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: د أحمد عمر هاشم، د مُحَمَّد زينهم مُحَمَّد عزب، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، تاريخ النشر: ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣ م

٨٥) **طبقات الفقهاء الشافعية**، عثمان بن عبد الرحمن، تحقيق: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية – بيروت، ط: (١)، ت: ١٩٩٢م

٨٦) **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: مُحَمَّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث – مصر، ت: (١٤١٢هـ – ١٩٩٢م).

٨٧) **عقيدة أهل التوحيد الكبرى**، للسنوسي، مطبعة جريدة الإسلام – مصر، ت: (١٨٩٨م).

٨٨) **عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى**، لمحمد بن يوسف بن عمر السنوسي، مطبعة جريدة الإسلام - القاهرة، ت: (١٣١٦هـ).

٨٩) **العناصر الفلسفية للمواطن**، رسائل في الحرية والضرورة، وغيرهما. انظر: معجم الفلاسفة، لطرابيشي، ص (٧٠٧-٧١٠).

٩٠) **عوارف المعارف**، لعمر بن مُحَمَّد السهروردي، دار الكتاب العربي بيروت، ت: (١٤٠٣هـ).

٩١) **العين والأثر في عقائد أهل الأثر**، لعبد الباقي بن عبد الباقي بن عبد القادر البعلي الأزهري الدمشقيّ، تحقيق: عصام رواس قلعجي، دار المأمون للتراث، ط: (١)، ت: (١٤٠٧هـ)

٩٢) **العين**، للخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري، المحقق: د. مهدي المخزومي، و د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

٩٣) **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، لأحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي بن أبي أصيبعة، تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة — بيروت.

٩٤) **عيون الحكمة**، ضمن رسائل ابن سينا، لابن سينا، تحقيق: حلمي ضيا أولكن، جامعة إستانبول، كلية الآداب، ت: (١٩٥٣م).

٩٥) **غاية المرام في علم الكلام**، لأبي الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن مُحَمَّد بن سالم الثعلبي الآمدي ، المحقق: حسن محمود عبد اللطيف، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية — القاهرة.

٩٦) **غاية النهاية في طبقات القراء**، لمحمد بن مُحَمَّد بن يوسف ابن الجزري، مكتبة ابن تيمية، ط: ١٣٥١هـ.

٩٧) **فتح القدير**، لمحمد بن علي بن مُحَمَّد بن عبد الله الشوكاني، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب - دمشق، وبيروت، ط: (١)، ت: (١٤١٤ هـ)

٩٨) **الفتوحات المكية**، لمحيي الدين مُحَمَّد بن علي ابن عربي، دار الكتب العربية الكبرى -

مصر، ت: (١٣٢٩هـ)

٩٩) **الفرق بين الفرق**، لعبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط: (٢)، ت: (١٩٧٧م).

١٠٠)**الفروسية،** لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، المحقق: مشهور بن حسن بن محمود بن سلمان، دار الأندلس – السعودية – حائل، ط: (١)، (١٤١٤ هـ – ١٩٩٣ م

١٠١)**الفروق اللغوية،** للحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، تحقيق: مُحَمَّد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة — مصر.

١٠٢)**فصوص الحكم**، لأبي نصر الفارابي، نشرة ديتريصي – ليدن، ت: (١٨٩٠م).

١٠٣)**فصوص الحكم**، والتعليقات عليه، لمحيي الدين بن عربي، الإسكندرية – مصر، ت: (١٣٦٥هـ – ١٩٤٦م).

١٠٤)**فكرة الألوهية في فلسفة باركلي،** لفريال حسن خليفة، مكتبة الجندي. ط: (١)، ت: (١٤١٨هـ – ١٩٩٧م).

١٠٥)**فلسفة العلم الصلة بين الفلسفة والعلم،** لفيليب فرانك، ترجمة: علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: (١)، ت: (١٩٨٣م).

١٠٦)**الفلسفة ومباحثها،** لمحمد علي أبو ريان، دار الجامعات المصرية، ط: (٣)، ت: (١٩٧٤م).

١٠٧)**قصة الفلسفة الحديثة،** لزكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، ت: (١٣٥٥هـ)، ص (٢٣٩).

١٠٨)**الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل،** لمحمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، دار الكتاب العربي – بيروت، ط: (٣)، ت (١٤٠٧هـ ).

١٠٩) **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، لأيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش و مُحَمَّد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت.

١١٠) **لسان العرب**، لمحمد بن مكرم بن علي، أبي الفضل جمال الدين ابن منظور، دار صادر – بيروت، ط (٣)، سنة (١٤١٤ هـ.

١١١) **لسان الميزان**، أحمد بن علي بن مُحَمَّد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: دائرة المعارف النظامية – الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ط: (٢)، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م .

١١٢) **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن مُحَمَّد الجويني، تحقيق: فوقية حسين محمود، عالم الكتب – لبنان، ط: (٢)، ت: (١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م).

١١٣) **اللمع في أصول الفقه**، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية، ط: (٢) ت: (٢٠٠٣ م – ١٤٢٤ هـ)،.

١١٤) **اللمع**، لأبي نصر السراج الطوسي، تحقيق: بولس نويا، المطبعة الكاثوليكية – بيروت ت: (١٩٧٢م).

١١٥) **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، لفخر الدين مُحَمَّد بن عمر الرازي، حيدر آباد الدكن، ط: (١)، ت: (١٣٤٣هـ).

١١٦) **مجمل اللغة**، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، دار النشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية – ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م

١١٧) **مجموع الفتاوى، لابن تيمية**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ، المحقق: عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م

١١٨)**المجموع في المحيط بالتكليف**، للقاضي عبد الجبار، جمع ابي مُحَمَّد الحسن ابن أحمد ابن متويه ؛ عني بتحقيقه ونشره جين يوسف هوبن ؛ راجع التحقيق واستدركه دانيال جيماريه.

١١٩)**محاولات فلسفية**، د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة، ت: (١٩٧١م)

١٢٠)**محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، لفخر الدين الرازي، مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي – بيروت، ط: (١)، ت: (١٩٨٤م).

١٢١)**المحصول**، لمحمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، الملقب بفخر الدين الرازي، تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط: (٣)، ت: (١٤١٨هـ – ١٩٩٧م).

١٢٢)**المحكم والمحيط الأعظم**، لعلي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: (١)، (١٤٢١ هـ – ٢٠٠٠ م)

١٢٣)**المختصر في أصول الدين**، ضمن رسائل العدل والتوحيد، للقاضي عبد الجبار.

١٢٤)**المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، لعبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن مُحَمَّد بن بدران، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة – بيروت ط: (٢)، (١٤٠١هـ).

١٢٥)**مذاهب الإسلاميين**، لعبد الرحمن بدوي، الناشر: دار العلم للملايين، (١٩٩٧م).

١٢٦)**مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: (١)، ت: (١٤١٧ هـ – ١٩٩٧ م.

١٢٧)**المستصفى**، لمحمد بن مُحَمَّد الغزالي الطوسي، تحقيق: مُحَمَّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط: (١)، ت: (١٤١٣هـ – ١٩٩٣).

١٢٨)**المعتمد في أصول الفقه،** لمحمد بن علي بن الطيب البصري، تحقيق: مُحَّد حميد الله، ومُحَّد بكر، وحسن حنفي، دار الفكر – بيروت (٢/٧٠٤-٧٠٥).

١٢٩)**معجم الفلاسفة،** جورج طرابيشي، دار الطليعة -بيروت، ط: (٣)، ت: (٢٠٠٦م).

١٣٠)**المعجم الفلسفي**، المؤلف: د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، ت: (١٩٨٢م).

١٣١)**المعجم الفلسفي**، لمراد وهبة، مؤسسة قباء، ت: (٢٠٠٧م)

١٣٢)**المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ت: (١٤٠٣هـ)

١٣٣)**المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، مُحَّد النجار)، دار الدعوة.

١٣٤)**معرفة القُرَّاء الكبار على الطبقات والأعصار**، مُحَّد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، دار الكتب العلمية، ط: (١)، ت: (١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م

١٣٥)**معيار العلم في فن المنطق،** لأبي حامد مُحَّد بن مُحَّد الغزالي، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ت: (١٩٦١ م).

١٣٦)**المغني في أبواب التوحيد والع**دل، القاضي عبد الجبار، تحقيق: د. توفيق الطويل، و سعيد زايد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

١٣٧)**المغني في أبواب التوحيد والعدل،** إملاء القاضي أبي الحسن عبد الجبار، تحقيق أ. مُحَّد علي النجار، و د. عبد الحليم النجار .

١٣٨)**مفاتيح الغيب،** لأبي عبد الله مُحَّد بن عمر بن الحسن بن الحسين الرازي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط: (٣)، ت (١٤٢٠ هـ).

١٣٩)**مفتاح السعادة،** أحمد بن مصطفى، مطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة، ت: (١٩٦٨م.

١٤٠)**المفردات في غريب القرآن**، أبي القاسم القاسم الحسين بن مُحَمَّد المعروف بالراغب الأصفهانى، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت، الطبعة: الأولى – ١٤١٢ هـ

١٤١)**مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن – ألمانيا، ط: (٣)، ت: (١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠ م)

١٤٢)**مقاييس اللغة**، لابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، (١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م)

١٤٣)**مقدمة في الفلسفة المعاصرة**، د. ياسين خليل، منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، ط: (١)، ت: (١٩٧٠م).

١٤٤)**المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**، لإبراهيم بن مُحَمَّد بن عبد الله بن مُحَمَّد بن مفلح، تحقيق: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الناشر: مكتبة الرشد – الرياض – السعودية، ط: (١)، ت (١٤١٠هـ – ١٩٩٠م

١٤٥)**الملل والنحل**، لأبي الفتح مُحَمَّد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، مؤسسة الحلبي.

١٤٦)**منازل السائرين**، لأبي إسماعيل عبد الله بن مُحَمَّد بن علي الأنصاري، دار الكتب العلمية — بيروت.

١٤٧)**مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي**، د. علي سامي النشار، دار النهضة العربية – بيروت، ت: (١٤٠٤هـ.

١٤٨)**المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن مُحَمَّد الجوزي، تحقيق: مُحَمَّد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: (١)، ت: (١٤١٢ هـ – ١٩٩٢ م.

١٤٩)**منطق أرسطو**، لأرسطو، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، دار المطبوعات —

الكويت.

١٥٠)**منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، لأحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن مُحَمَّد ابن تيمية، تحقيق: مُحَمَّد رشاد سالم، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، ط: (١)، ت: (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).

١٥١)**المواقف في علم الكلام**، لعبد الرحمن بن أحمد الإيجي، مطبعة السعادة - القاهرة، ت: (١٩٠٧م).

١٥٢)**موسوعة الفلسفة**، د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: (١) ت: (١٩٨٤م).

١٥٣)**موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط: (١)، ت: (١٩٩٦م).

١٥٤)**موسوعة لالاند الفلسفية**، أندريه لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات - بيروت - باريس، ط: (٢)، ت: (٢٠٠١م).

١٥٥)**النجاة في الحكمة المنطقية والإلهية**، لابن سينا، مطبعة دار السعادة - مصر، ط: (٢)، ت: (١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م).

١٥٦)**النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر

١٥٧)**نحو فلسفة علمية**، لبرتراند رسل، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ط: (١)، ت: (١٩٥٨م).

١٥٨)**نقد العقل المحض**، لعمانوئيل كانط، ترجمة: موسى وهبة، الناشر: مركز الإنماء القومي — بيروت.

١٥٩)**النكت فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم**، لأبي نصر الفارابي، نشرة ديتريصي - ليدن، ت: (١٨٩٠م).

١٦٠)**نهاية الإقدام في علم الكلام**، لعبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه ألفرد جيوم.

١٦١)**النهاية في غريب الحديث والأثر**، للمبارك بن مُحَّد بن مُحَّد بن مُحَّد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، و محمود مُحَّد الطناحي، المكتبة العلمية – بيروت، ت: (١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م).

١٦٢)**وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، شمس الدين أحمد بن مُحَّد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر – بيروت، ت: (١٩٦٨م).

## ٧ فهرس الموضوعات



